Historia de
la sexualidad.

3. La inquietud de si

Michel Foucauft

teoría

-?o -

1

5

1

1

traducción de
TOMµS SEGOVIA

1

HISTORIA M LA SEXUALIDAD. 3

LA INQUIETUD DE SI
por
MICHEL FOUCAULT

siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA, 248. 0"10 MEX$CO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
D P@, 5. 28"3 MADRID. ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colonibia, ltda
AV. 3a. 17-73. PRIMER PISO. @OTA. D.E. COLOMBIA

Primera edición en español, 1987 (México)
Segunda edición en español, septiembre de 1987 (l.' ed. España)

Primera edición en francés, 1984

Editions Gallimard, París

Título original:
Histoire de la sexualité. 3. Le souci de so¡'

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ISBN: 84-323-0290-2 (obra completa)
ISBN: 84-323-060@3 (tomo 3)
Depósito legal: M. 23.888-1987

Diseño de la cubierta: El Cubri

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)

INDICE

I. SOÑAR CON LOS PROPIOS PLACERES 7

1. El método de Artemidoro, 7; 2. El análisis, 20;
3. El sueño y el acto, 27

Il. EL CULTIVO I)E SI 38
III. UNO MISMO Y LOS DEMµS 69
1. El papel matrimonial, 69; 2. El juego político,. 78
IV. EL CUERPO 94
1. Galeno, 99; 2. ¿Son buenos, son malos?, 105; 3. El régimen de los placeres, 117; 4. El trabajo del alma, 125

V. LA MUJER 137
1. El lazo conyugal, 139; 2. La cuestión del monopolio, 153;
3. Los placeres del matrimonio, 164

VI. LOS MUCHACHOS 174
1. Plutarco, 177; 2. El seudo-Luciano, 195; 3. Una nueva eró-
tica, 211

CONCLUSION 216

INDICE DE OBRAS CITADAS 221
Autores antiguos, 221; Autores modernos, 227

CAPITULO 1

SOÑAR CON LOS PROPIOS PLACERES

Empezaré por el análisis de un texto bastante singular. Es una obra de "práctica" y de vida cotidiana; no es un texto de reflexión o de prescripción moral. Es el único texto, entre los que nos quedan de aquella época, que presenta una exposición un poco sistemática de las diferentes formas posibles de actos sexuales; a propósito de estos actos, no expresa en general de manera directa y explícita juicios morales; pero deja ver esquemas de apreciación generalmente aceptados. Y se puede comprobar que éstos están muy cerca de los principios generales que organizaban ya, en la época clásica, la experiencia moral de las aphrodisia. El libro de Artemidoro constituye pues un punto de referencia. Da testimonio de una perennidad. Atestigua una manera corriente de pensar. Por este mismo hecho, permitirá medir lo que pudo tener de singular y de parcialmente nuevo, en la misma época, el trabajo de reflexión filosófica o médica sobre los placeres y sobre la conducta sexual.

1. EL MPTODO DE ARTEMIDORO

La Clave de los sueños de Artemidoro es el único texto que nos queda, en su integridad, de una literatura que fue abundante en la Antigüedad: la de la onirocrítica. Artemidoro, que escribe en el siglo ii después de C., cita él mismo varias obras (algunas ya antiguas) que estaban en uso en su época: la de Nicóstrato de Éfesol y la de Paniasis de HalicarnaSO;2 la de Apolodoro de TelmeSo@3 las de Febo de Antioquía@4 de Dionislo

1. Artemidoro, Clave de los sueños, 1, 2.
2. Ibid., i, 2; i, 64; ii, 35.
3. Ibid., i, 79.
4. Ibid., i, 2; ii, 9; iv, 48; iv, (>6.

m

de Heliópolis,s del naturalista Alejandro de Mindos;6 menciona con elogio a Aristandro de TelmeSO;7 se refiere también a los tres libros del tratado de Gémino de Tiro, a los cinco libros de Demetrio de Falera, a los veintidós libros de Artemón de Mileto.s

Dirigiéndose al dedicatario de su libro, un tal Casio Máximo -quizá Máximo de Tiro, o su padre,9 que le habría alentado a "no dejar caer su ciencia en el olvido"-, Artemidoro afirma que no ha tenido "ninguna otra actividad" sino ocuparse "sin cesar, noche y día", de la interpretación de los sueños.10 ¿Afirmación enfática, bastante habitual en esta clase de presentación? Tal vez. Artemidoro, en todo caso, ha hecho algo muy diferente que compilar los ejemplos más célebres de los presagios oníricos confirmados por la realidad. Ha emprendido la tarea de escribir una obra de método, y esto en dos sentidos: deberá ser un manual utilizable en la práctica cotidiana; deberá ser también un tratado de alcance teórico sobre la validez de los procedimientos interpretativos.

No debe olvidarse que el análisis de los sueños formaba parte de las técnicas de existencia. Puesto que las imágenes que vemos dormidos eran consideradas, por lo menos algunas de ellas, como signos de realidad o mensajes del porvenir, descifrarlas era cosa de gran valor: una vida razonable no podía prescindir de esa tarea. Era una viejísimo tradición popular; era también un hábito aceptado en los medios cultos. Si era necesario dirigirse a los innumerables profesionales de las imágenes de la noche, era bueno también poder interpretar uno mismo los signos. Son innumerables los testimonios de la importancia que se atribuyó al análisis de los sueños como práctica de vida, indispensable no sólo en las grandes circunstancias, sino en el transcurso cotidiano de las cosas. Es que los dioses, en sueños, dan consejos, avisos, y a veces órdenes expresas. En todo caso, incluso cuando el sueño no hace más que anunciar un acontecimiento sin prescribir na-

5. Ibid., 66.

6. Ibid., 67; ii, 9; ii, 66.

7. Ibid, i, 31; iv, 23; iv, 24.
8. Ibid, i, 2; ii, 44.
9. Cf. A.-J. Festugiére, "Introduction" a la trad. francesa de Artemidoro,

p. 9; y C.A. Behr, Aelius Aristides and the sacred tales, pp. 181 ss.

10. Artemidoro, Clave de los sueños, ii, conclusión.

da, incluso cuando se supone que el encadenamiento del futuro es inevitable, es bueno conocer de antemano lo que ha de suceder, para poder prepararse: "La divinidad -dice Aquíles Tacio en Las aventuras de Leucipe y Clitofonte- se complace a menudo en revelar en sueños el futuro a los hombres, no para que eviten así las desgracias, pues nadie puede ser más fuerte que el Destino, sino para que soporten más holgadamente su sufrimiento. Pues lo que sobreviene a la vez bruscamente y sin que nos lo esperemos trastorna el espíritu bajo la brutalidad del golpe y lo subsume; mientras que aquello que nos esperábamos desde antes de soportarlo ha podido, por el acostumbramiento gradual, suavizar la pena."" Más tarde, Sinesio traducirá un punto de vista enteramente tradicional cuando recuerde que nuestros sueños constituyen un oráculo que "habita con nosotros", que nos acompaña "en nuestros viajes, en la guerra, en las funciones públicas, en los trabajos agrícolas, en las empresas comerciales"; hay que considerar al sueño como "un profeta siempre listo, un consejero infatigable y silencioso"; debemos pues dedicarnos todos a interpretar nuestros sueños, quienquiera que seamos, "hombres y mujeres, jóvenes y viejos, ricos y pobres, ciudadanos privados y magistrados, habitantes de la ciudad y del campo, artesanos y oradores", sin privilegio "ni de sexo ni de edad, ni de fortuna ni de profesión". 12 Con este espíritu es como Artemidoro escribe la Clave de los sueños.

Lo esencial para él es indicar en detalle al lector una manera de obrar: ¿cómo hacer para descomponer un sueño en elementos y establecer el sentido diagnóstico del sueño? ¿Cómo hacer también para interpretar el todo a partir de esos elementos y tener en cuenta ese todo en el desciframiento de cada una de las partes? Es significativo el paralelo que establece Artemidoro con la técnica adivinatorio de los sacrificadores: también ellos "de todos los signos tomados uno a uno saben a qué se refiere cada uno"; y sin embargo "no dan menos explicaciones según el todo que según cada una de las partes".13 Se trata pues de un tratado para interpretar. Casi enteramente centrada no en torno de las maravillas proféticas

1 1. Aquiles Tacio, Las aventuras de Leucipe y Clitofonte, i, 3.

12. Sinesio, De los sueños, 15-16.

13. Arternidoro, Clave de los sueños, i, 12 y ni, conclusión.

de los sueños, sino de la techné que permite hacerlos hablar correctamente, la obra se dirige a varias categorías de lectores. Artemidoro quiere proponer un instrumento a los técnicos del análisis y a los profesionales; es la esperanza con que ilusiona a su hijo, destinatario de los libros iv y v: si "conserva la obra sobre su mesa" y la guarda para sí, se convertirá en "un intérprete de los sueños mejor que todos los deMáS,I.14 Pretende ayudar igualmente a todos aquellos que, decepcionados de los métodos erróneos que hubieran ensayado, se vieran tentados a apartarse de esa práctica tan preciosa: contra esos errores, este libro será como un medicamento saludable -therapeia sótériód¿s.15 Pero Artemidoro piensa también en "todo el que se presente" de los lectores que necesitan una instrucción rudimentaria. 16 Es en todo caso como manual de vida como quiso presentarla, como instrumento utilizable al correr de la existencia y de sus circunstancias: a sus análisis ha insistido en imponerles "el mismo orden y la misma secuencia que en la vida misma".

Este carácter de "manual para la vida cotidiana" es muy sensible cuando se compara el texto de Artemidoro con los Discursos de Arístides -valetudinario ansioso que pasó años a la escucha del dios que le enviaba sueños a lo largo de las peripecias extraordinarias de su enfermedad y de los innumerables tratamientos que emprendía. Se puede señalar que en Artemidoro no hay casi lugar para lo maravilloso religioso; a diferencia de muchos otros textos de este género, la obra de Artemidoro no depende de prácticas de terapia cultural, incluso si evoca, en una fórmula tradicional, al Apolo de Da¡dis, "el dios de su patria" que le alentó y que, viniendo a su cabecera, "le dio o poco menos la orden de escribir este libro".17 Por lo demás, tiene cuidado de marcar la diferencia de su trabajo respecto del de los onirocríticos como Gémino de Tiro, Demetrio de Falera y Artemón de Mileto que consignaron prescripciones y curas concedidas por Serapis.18 El soñador tipo al que se dirigirá Artemidoro no es un devoto

14. Ibid, iv, prefacio.
15. Ibid., dedicatoria.
16. Ibid, ni, conclusión.
17. Ibid, conclusión.
18. Ibid, 44.

inquieto que se preocupa de las conminaciones venidas de arriba. Es un individuo "ordinario": un hombre, la mayoría de las veces (los sueños de las mujeres son indicados aquí de manera adyacente, como variantes posibles donde el sexo de¡ sujeto resulta que modifica el sentido de¡ sueño); un hombre que tiene una familia, unos bienes, muy a menudo un oficio (lleva un comercio, tiene una tienda); que tiene a menudo servidores y esclavos (pero se considera el caso de que no los tenga). Y sus preocupaciones principales se refieren, además de su salud, a la vida y la muerte de los que le rodean, al éxito de sus empresas, a su enriquecimiento, su empobrecimiento, el matrimonio de sus hijos, los cargos que pueda ejercer eventualmente en la ciudad. En suma, una clientela media. El texto de Artemidoro es revelador de un modo de existencia y de un tipo de preocupaciones propias de las gentes ordinarias.
Pero la obra tiene también una prenda teórica que Artemidoro evoca en la dedicatoria a Casio: quiere refutar a los adversarios de la onicomancia; quiere convencer a los escépticos que creen poco en todas esas formas de adivinación con las que se intenta descifrar los signos anunciadores del futuro. Sus certidumbres, Artemidoro trata de establecerlas menos por la exposición desnuda de los resultados que a través de un procedimiento reflexivo de encuesta y un debate de método.
No pretende prescindir de los textos anteriores; ha tenido cuidado de leerlos; pero no es para copiarlos, como se hace a menudo; lo que le llama la atención en lo "ya dicho", más que la autoridad establecida, es la experiencia en su amplitud y su variedad. Y esa experiencia ha tomado a pechos irla a buscar no en algunos grandes autores, sino allí donde se forma. Artemidoro está orgulloso -lo dice en la dedicatoria a Casio Máximo, lo repite después- de la amplitud de su investigación. No sólo ha compulsado innumerables obras, sino que ha recorrido pacientemente los establecimientos que tenían en las encrucijadas del mundo mediterráneo los intérpretes de sueños y los anunciadores del porvenir. "En cuanto a mí, no sólo no hay libro onírico que no haya adquirido, desplegando a este fin grandes búsquedas, sino que también, aunque los adivinos de la plaza pública tienen muy mala fama, esos a quienes las gentes que toman aires de gravedad y que fruncen el entrecejo denominan charlatanes, impostores

y bufones, despreciando esa mala fama, he tenido comercio con ellos gran número de años, aguantando escuchar viejos sueños y sus cumplimientos tanto en Grecia en las ciudades y en las panegirias como en Asia, y en Italia, y en las más importantes y más populosas islas: no había en efecto otro medio de estar bien avezado en esta disciplina."19 Sin embargo, todo lo que refiere, Artemidoro está bien dispuesto a no transmitirlo tal cual, sino a someterlo a la "experiencia" (peira) que es para él el "canon" y el "testigo" de todo lo que dice.10 Y hay que entender con ello que controlará las informaciones a que se refiere por medio de la comparación con otras fuentes, por la confrontación con su propia práctica y por el trabajo de¡ razonamiento y de la demostración: así, no se dirá nada "en el aire" ni por "simple conjetura". Se reconocen los procedimientos de encuesta, las nociones -como las de historia, las de peira-, las formas de control y de "verificación" que caracterizan a esa época, bajo la influencia más o menos directa del pensamiento escéptico, las colectas de saber efectuadas en el orden de la historia natural o de la medicina.21 El texto de Artemidoro ofrece la ventaja considerable de presentar una reflexión elaborada sobre una vasta documentación tradicional.

En semejante documento, no se trata de buscar las formulaciones de una moral austera o la aparición de nuevas exigencias en materia de conducta sexual; ofrece más bien indicaciones sobre modos de apreciación corriente y actitudes generalmente aceptadas. La reflexión filosófica no está por cierto ausente de este texto, y se encuentran en él referencias bastante claras a problemas y debates contemporáneos; pero conciernen a los procedimientos de desciframiento y al método de análisis, no a lo juicios de valor y a los contenidos morales. El material sobre el que se ejercen las interpretaciones, las escenas oníricas de que tratan, por concepto de presagio, las situaciones y los acontecimientos que anuncian,

19. Ibid, dedicatoria.
20. Ibid, ii, conclusión.
2 1. R.J. White, en su introducción a la edición inglesa de Artemidoro, subraya varios rastros de la influencia empirista y escéptica en Artemidoro. Sin embargo, A.H.M Kesseis ("Ancient systems of dream classification", Mnemosyne, 1%9, p. 391) afirma que Artemidoro no era más que un practicante que interpretaba solamente el sueño que tenla que tratar cotidianamente.

pertenecen a un paisaje común y tradicional. Se puede pedir a este texto de Artemidoro que dé testimonio de una tradición moral bastante difundida y sin duda arraigada desde muy antiguo. Pero con todo hay que tener presente que si el texto abunda en detalles, si presenta a propósito de los sueños una pintura de diferentes actos y relaciones sexuales posibles más sistemática que cualquier otra obra de la misma época, no es de ninguna manera un tratado de moral,.que tuviese como meta primera el formular juicios sobre esos actos y esas relaciones. Los principios de una moral no son propuestos por sí mismos; se puede únicamente reconocerlos a través de la marcha misma del análisis: interpretando las interpretaciones. Lo cual supone que se detenga uno un instante en los procedimientos de desciframiento que pone en obra Artemidoro de tal manera que sea posible después descifrar la moral que está subyacente bajo los análisis de los sueños sexuales.

1. Artemidoro distingue dos formas de visiones nocturnas. Están los sueños: enypnia; traducen los afectos actuales del sujeto, aquellos que "acompañan al alma en su carrera": se está enamorado, se desea la presencia del objeto amado, se sueña que está allí; está uno privado de alimento, experimenta la necesidad de comer, sueña uno que está alimentándose; o también "aquel que está demasiado atiborrado de bazofia sueña que vomita o que se ahoga";22 el que tiene miedo de sus enemigos sueña que lo rodean. Esta forma de sueño tiene un valor diagnóstico simple: se establece en la actualidad (del presente al presente); manifiesta al sujeto que duerme su propio estado; traduce lo que es, en el orden del cuerpo, carencia o exceso, y lo que, en el orden del alma, es miedo o deseo. Diferentes son los ensueños: oneiroi. Su naturaleza y su función, Artemidoro las descubre fácilmente en las tres "etimologías" que propone. El oneiros es lo que to on eirei, "lo que dice el ser"; dice lo que está ya en el encadenamiento del tiempo y se producirá como acontecimiento en un porvenir más o menos cercano. Es también lo que actúa sobre el alma y la excita: oreinei; la ensoñación modifica el alma, la conforma y la modela; la pone en ciertas disposiciones y provoca en ella

22. Artemidor-o, Clave de los sueños, i, 1.

movimientos que corresponden a lo que le es mostrado. Se reconoce finalmente en esta palabra oneiros el nombre del mendigo de Itaca, Iros, que llevaba los mensajes que se le habían confiado.23 Término a término pues enypnion y onez . ros se oponen; el primero habla del individuo, el segundo de los acontecimientos del mundo; uno deriva de los estados del cuerpo y del alma, el otro se anticipa al desarrollo de la cadena del tiempo; uno manifiesta el juego del exceso o de la carencia en el orden de los apetitos y de las aversiones; el otro hace señas al alma y, al mismo tiempo, la configura. Por un lado los sueños del deseo dicen lo real del alma en su estado actual; por el otro, las ensoñaciones del ser dicen el porvenir del acontecimiento en el orden del mundo.

Una segunda brecha introduce, en cada una de las dos categorías de "visión nocturna", otra forma de distinción: lo que se muestra claramente, de manera transparente, sin exigir desciframiento e interpretación, y lo que no se da sino de manera figurada y en imágenes que dicen otra cosa que su apariencia primera. En los sueños de estado, el deseo puede quedar manifestado por la presencia fácilmente reconocible de su objeto (se ve en sueños a la mujer que se desea); pero puede manifestarse también por otra imagen que tiene un parentesco más o menos lejano con el objeto en cuestión. Diferencia análoga en los ensueños de acontecimientos: algunos de ellos designan directamente, mostrándolo como es, lo que existe ya en el modo futuro: se ve en sueños irse a pique el barco en el que pronto naufragará uno; se ve uno herido por el arma con que será uno herido mañana; tales son los ensueños llamados "teoremáticos". Pero en otros casos, la relación de la imagen con el acontecimiento es indirecta: la imagen del barco que se despedaza en el arrecife puede significar no un naufragio, ni siquiera una desgracia, sino para el esclavo que tiene ese sueño, su próxima liberación; son éstos los sueños llalegóricos".

Ahora bien, el juego entre estas dos distinciones plantea al intérprete un problema práctico. Sea una visión dada durante el dormir: ¿cómo reconocer si tiene uno que vérselas con un sueño de estado o con un ensueño de acontecimiento? ¿Cómo determinar si la imagen anuncia directamente lo que

23. Ibid., i, 1. Cf. Odisea, xviii, 7.

muestra, o si hay que suponer que es la traducción de algo diferente? Evocando esta dificultad en las primeras páginas del libro iv (escrito después de los tres primeros), Artemidoro hace valer la importancia primordial que tiene el interrogarse sobre el sujeto soñador. Es bien seguro, explica, que los sueiíos de estado no podrían producirse en las almas "virtuosas"; éstas, en efecto, han sabido dominar sus movimientos irracionales, por consiguiente sus pasiones -deseo o miedo-; saben también mantener su cuerpo en el equilibrio entre la carencia y el exceso; para ellas, por tanto, no hay perturbaciones, luego no hay de esos "sueños" (enypnia) que deben siempre comprenderse como manifestaciones de afectos. Es por lo demás un tema muy frecuente entre los moralistas que la virtud se señala por la desaparición de los sueños que traducen en el dormir los apetitos o los movimientos involuntarios del alma y del cuerpo. "Los sueños del durmiente -decía Séneca- son tan tumultuosos como su jornada.1124 Plutareo se apoyaba en Zenón para recordar que es una señal de progreso no soñar ya que se goza con acciones deshonestas. Y evocaba a esos sujetos que tienen bastante fuerza durante la vigilia para combatir sus pasiones y resistirles, pero que, de noche, "liberándose de las opiniones y de las leyes", ya no sienten vergüenza; se despierta entonces en ellos lo que tienen de inmoral y de licencioso.25

Para Artemidoro, en todo caso,'cuando se producen, los sueños de estado pueden tomar dos formas: en la mayoría de las gentes, el deseo o la aversión se manifiestan directamente y sin ocultarse; pero no se manifiestan sino por signos en aquellos que saben interpretar sus propios sueños; es que su alma "hace tretas de manera más artificiosas. Así, un hombre sin experiencia en materia de onirocrítica verá en sueños a la mujer que desea o la muerte tan anhelada de su amo. El alma desconfiada o hábil del experto rechazará en cierto modo manifestarle el estado de deseo en que se encuentra; recurrirá a la astucia y por consiguiente, en lugar de ver simplemente a la mujer que desea, el soñador verá la imagen de algo que la designa: "un caballo, un espejo, un barco, el mar, la úembra de una fiera, una prenda de vestir femenina". Arte-

24. Séneca, Cartas a Lucilio, 56, 6.
25. Plutarco, Quomodo quis suos in virtus sentiat profectus, 12.

midoro cita a aquel pintor de Corinto, alma sin duda experta, que veía en sueños el derrumbe del techo de su casa y su propia decapitación; hubiera podido imaginarse que era ése el signo de un acontecimiento futuro, pero era un sueño de estado; el hombre deseaba la muerte de su amo -el cual vive todavía, anota Artemidoro de paso.26
En cuanto a los ensueños [oniroil, ¿cómo reconocer los que son transparentes y "teoremáticos" de los que anuncian por la vía de la alegoría un acontecimiento distinto de aquello que muestran? Si se ponen aparte las imágenes extraordinarias que piden evidentemente una interpretación, las que anuncian claramente un acontecimiento son de inmediato sancionadas por la realidad: el acontecimiento les sigue sin tardanza; el ensueño teoremático se abre sobre lo que anuncia, no dejando a la interpretación ni asidero posible ni plazo indispensable. Los sueños alegóricos se reconocen pues fácilmente por el hecho de que no van seguidos de realización directa: es entonces cuando conviene compenetrarse de ellos para interpretarlos. Añadamos además que las almas virtuosas -que no tienen sueños sino sólo ensueños- no conocen casi siempre sino las claras visiones de los ensueños i remáticos. Artemidoro no necesita explicar este privilegio: era una tradición el admitir que a las almas puras los dioses les hablaban directamente. Recordemos a Platón, en La república: "Cuando ha apaciguado esas dos partes del alma [la del apetito y la de la cólera] y estimulado la tercera donde reside la sabiduría, y se abandona finalmente al reposo, es en estas condiciones, bien lo sabes, como el alma alcanza mejor la verdad. 1,27 Y en la novela de Caritón de Afrodisia, en el momento en que Calirroe va a alcanzar por fin el término de sus pruebas, y en que su largo combate por conservar la virtud va a ser recompensado, tiene un sueño "teoremático" que se anticipa al final de la novela y constituye de parte de la diosa que la protege a la vez presagio y promesa: "Se vio todavía virgen en Siracusa, entrando en el templo de Afrodita, luego en el camino de retorno, descubriendo a Quereas y, después de eso, el día de su boda, la ciudad entera adornada de guirnaldas, ella mis-

26. Artemidoro, Clave de los sueños, iv, prefacio.
27. Platón, La república, ix, 572a-b.

ma acompañada de su padre y de su madre hasta la casa de su prometido.1128

Se puede establecer el cuadro siguiente de las relaciones fijadas por Artemidoro entre los tipos de sueños, sus maneras de significar y los modos de ser del sujeto:

Los sueños Los ensueños de de estado acontecimientos

Directos. Por Teore- Alegó-
signos máticos ricos

En las almas Nunca Lo más a

virtuosas menudo

En las almas Expertas Lo más
ordinarias a

Inexper- Lo más a menudo Lo más a

tas menudo menudo

Es la última casilla del cuadro -la de los ensueños alegóricos de acontecimientos tales como se producen en las almas ordinarias- la que define el campo de trabajo de la onirocrítica. Allí está la interpretación posible, puesto que no hay transparencia de la visión sino utilización de una imagen para decir otra; allí está la interpretación útil, puesto que permite prepararse para un acontecimiento que no es inmediato.

2. El desciframiento de la alegoría onírica se hace por la vía de la analogía. Artemidoro vuelve sobre esto varias veces: el arte de la onirocrítica descansa sobre la ley de semejanza; opera por la "comparación de lo semejante con lo semejante,,.29 Esa analogía Artemidoro la hace funcionar en dos planos. Se trata en primer lugar de la analogía de naturaleza entre la imagen del sueño y los elementos del futuro que anuncia. Para detectar esa semejanza, Artemidoro se vale de diferen-

28. Caritón de Afrodisia, Aventuras de Quereas y Calirroe, v, 5.
29. Artemidoro, op. cit., ii, 25.

tes medios: identidad cualitativa (soñar con un malestar podrá significar el "mal estado" futuro de la salud o de la fortuna; soñar con barro significa que el cuerpo estará atestado de sustancias nocivas); identidad de las palabras (el carnero significa el mando, debido al juego krios - kreión);30 parentesco simbólico (soñar con un león es signo de victoria para el atleta; soñar con tempestades es signo de desgracia); existencia de una creencia, de un dicho popular, de un tema mitológico (el oso designa a una mujer a causa de Calisto la arcadiana);31 pertenencia también a una misma categoría de la existencia: así es como el matrimonio y la muerte pueden significarse el uno al otro en el sueño, puesto que los dos son considerados como un celos, un fin (objetivo o término) para la vida;32 similitud de prácticas ("desposar a una virgen para un enfermo significa la muerte, pues todas las ceremonias que acompañan a las bodas acompañan también a los funerales").33

Hay también la analogía en valor. Y es éste un punto capital en la medida en que la onirocrítica tiene por función determinar si los -acontecimientos que tendrán lugar son favorables o no. Todo el campo del significado del ensueño está escondido, en el texto de Artemidoro, por la distribución, en el modo binario, entre lo bueno y lo malo, lo fasto y lo nefasto, lo dichoso y lo desdichado. La cuestión es pues ésta: ¿cómo puede el acto que está representado en el sueño anunciar con su valor propio el acontecimiento que se producirá? El principio general es simple. Un ensueño lleva un pronóstico favorable si el acto que representa es bueno él mismo. Pero ¿cómo medir ese valor? Artemidoro propone seis criterios. ¿Es el acto representado conforme a la naturaleza? ¿Es conforme a la ley? ¿Es conforme a la costumbre? ¿Es conforme a la techné -es decir a las reglas y prácticas que permiten a una acción alcanzar sus metas? ¿Es conforme al tiempo? (lo cual quiere decir: ¿se cumple en el momento y en las circunstancias que convienen?) Finalmente, ¿qué hay de su nombre (lleva un nombre que es él mismo un buen augurio)? "Es

30. Ibid., ii, 12 (cf. la nota de A.-J. Festugiére, p. 112 de la ed. francesa.

31. Ibid, ii, 12.

32. Ibid., u, 49 y 65.

33. Ibid., ii, 65.

un principio general que todas las visiones del sueño confor-

mes a la naturaleza o a su ley o a la costumbre o al arte, o río, que todas las vial nombre, o al tiempo son de buen augu
sienes contrarias son funestas y sin provecho.1114 Sin duda Artemidoro añade de inmediato que este principio no es @iversal y que comprende excepciones. Puede haber una especie de inversión de valor. Ciertos ensueños que son "buenos por dentro" pueden ser "malos por fuera": el acto imaginado en el ensueño es favorable (así soñar que se "os con un dios es en si mismo positivo), pero el acontecimiento presagiado es negativo (porque si el dios es Cronos, encadenado por sus hijos, la imagen significa que irá uno a la cárcel)." Otros ensueños, a la inversa, son "malos por fuera" y "buenos por dentro": un esclavo sueña que está en la guerra; es el muncio de su liberación, pues un soldado no puede ser un esclavo. Hay pues, alrededor de los signos y de los significados positivos o negativo,, todo un margen de variaciones posibles. No se trata de una incertidumbre que no pudiese superarse, sino de un dominio complejo que exige que se tengan en cuenta todos los aspectos de la imagen soñada, como de la situación del soñador-

Antes de abordar el análisis de los ensueños sexuales tal Como lo practica Artemidoro, este rodeo un poco largo era necesario para captar el mecanismo de las interpretaciones, y para determinar como las apreciaciones morales de los actos sexuales salen a flote en la mántica de los sueños que las representan. Sería imprudente en efecto utilizar este texto c@ me un documento directo sobre el valor de los actos sexuales y su legitimidad. Artemidoro no dice si está bien o no, si es moral o inmoral cometer tal acto, sino si es bueno o malo, ventajoso o temible soñar que se lo comete. Los principios que se pueden entresacar no se refieren pues a los actos mismos, sino a su autor, , más bien al actor sexual en cuanto que representa, en la escena onírica, al autor del ensueno y que hace presagiar con ello el bien o el mal que va a sucederle. Las dos grandes reglas de la onirocrítica -a saber, que el sueño "dice el ser" y que lo dice en la forma de la analogía- juegan aquí de la manera siguiente: el sueño dice el acontecimiento,

34. ¡bid, ¡Y, 2.
35. Ibid., 1, S.

la fortuna o el infortunio, la prosperidad o la desgracia que van a caracterizar en lo real al modo de ser del sujeto, y lo dice a través de una relación de analogía con el modo de ser -bueno o malo, favorable o desfavorable- del sujeto como actor en el escenario sexual del sueiio. No busquemos en este texto un código de lo que hay que hacer o no hacer; sino el revelador de =a ética del sujeto, que existía todavía de manera corriente en la época de Artemidoro.

2. EL ANALISIS

Artemidoro dedica cuatro capítulos a los SUejíoS SCXUaICS36 -a lo cual hay que añadir muchas "otaciones dispersas. Organiza su análisis alrededor de la distinción entre tres tipos de actos: los que son conformes a la ley (kata nomon), los que le son contrarios (para nomon) y los que son contrarios a la naturaleza (para physin). Distribución que está lejos de ser clara: ninguno de estos términos es definido; no se sabe cómo se articulan las categorías indicadas, o si hay que comprender el "contra natura" como una subdivisión del "contra la ley"; ciertos actos aparecen en esas dos rúbricas a la vez. No supongamos una clasificación rigurosa que repartiese todo acto sexual posible en el campo o de lo legal, o de lo ¡legal, o de lo contra natura. De seguirlos en detalle, estos agmpamientos dejan aparecer sin embargo cierta inteligibilidad.

1. Sean primero los actos "confo@es a la ley". Este capítulo, para nuestra mirada retrospectiva, par@e mezclar cosas muy diferentes: el adulterio y el matrimonio, la frecuentación de las prostitutas, el recurso a los esclavos de la casa, la masturbación de un servidor. Dejemos de lado por el momento la significación que conviene dar a esta noción de conformidad con la ley. De hecho, un pasaje de este capitulo esclarece bastante bien el desarrollo del análisis. Artemidoro establece como regla general que las mujeres son en el ensueño "las imágenes de las actividades que deben tocarle al soñador.

36. Caps. 77-80 del libm 1-

Cualquiera que sea pues la mujer y la condición en que se encuentre, es en esa condición en la que su actividad colocará al soñador.1137 Hay que comprender que lo que determina para Artemidoro el sentido pronóstico del ensueño, y por consiguiente en cierto modo el valor moral del acto soñado, es la condición del o de la copartícipe, y no la forma del acto mismo. Esta condición, hay que entenderla en sentido amplio: es el estatuto social de "el otro"; es el hecho de que esté casado o no, de que sea libre o esclavo; es el hecho de que sea joven o viejo, rico o pobre; es su profesión, es el lugar en que se lo encuentra; es la posición que ocupa respecto del soñador (esposa, amante, esclavo, joven protegido, etc.). Entonces puede comprenderse, bajo su desorden aparente, la manera en que se despliega el texto: sigue el orden de los copartícipes posibles, según su estatuto, su lazo con el soñador, el lugar donde éste los encuentra.

Los tres primeros personajes evocados por el texto reproducen la serie tradicional de las tres categorías de mujeres a las que se puede tener acceso: la esposa, la amante, la prostituta. Soñar que se tiene una relación con la propia mujer es un signo favorable, pues la esposa está en relación de analogía natural con el oficio y la profesión; como en éstos, se ejerce sobre ella una actividad reconocida y legítima; de ella se saca provecho como de una ocupación próspera; el placer que se obtiene en su comercio anuncia el placer que se obtendrá en los beneficios del oficio. Ninguna diferencia entre la mujer y la amante. El caso de las prostitutas es diferente. El análisis propuesto por Artemidoro es bastante curioso: en sí misma la mujer, como objeto del que se saca placer, tiene un valor positivo; y éstas -que el vocabulario popular llama a veces "trabajadoras"- están ahí para proporcionar esos placeres, y "se entregan sin rehusar nada". Sin embargo, hay ,,alguna vergüenza" en frecuentar esta clase de mujeres: vergüenza y también gasto; lo cual quita un poco de valor, sin duda, al,acontecimiento anunciado por el sueño que las representa. Pero sobre todo es el lugar de prostitución el que introduce un valor negativo, y por dos razones; una es de orden lingüístico: si el burdel se designa con un término que significa taller o tienda (ergast¿rion) -lo cual implica signi-

37. Ibid., 78.

es favorables- se le llama también, como al cementerio, el "lugar para todo el mundo", el "lugar común". La otra se relaciona con uno de los puntos evocados también a menudo en la ética sexual de los filósofos y de los médicos: el gasto vano de esperma, su desperdicio, sin el provecho de la descendencia que la esposa por su parte puede asegurar. Doble razón por la cual ir con las prostitutas puede en el ensueño pronosticar la muerte.

En complemento de la trilogía clásica, mujer-amanteprostituta, Artemidoro evoca a las mujeres encontradas pasajeramente. El ensueño entonces vale para el porvenir lo que "vale" socialmente la mujer que representa: ¿es rica, va bien vestida, lleva joyas, es abierta? El ensueño promete algo ventajoso. Si es vieja, fea, pobre, si no se ofrece de por sí, el sueño es desfavorable.

La gente de casa ofrece otra categoría de copartícipes sexuales, los servidores y los esclavos. Estamos aquí en el orden de la posesión directa: no es por analogía como los esclavos -emiten a la riqueza; forman parte integrante de ella. Cae pues por su propio peso que el placer que se tiene en sueños con este tipo de personajes indica que se va a "sacar placer de las propias posesiones y que verosímilmente van a hacerse más grandes y magníficas". Ejerce uno un derecho; aprovecha uno sus bienes. Sueños favorables por consiguiente, que realizan un estatuto y una legitimidad. Poco importa, naturalmente, el sexo de¡ copartícipe, muchacha o muchacho, lo esencial es que se trate de un esclavo. En cambio, Artemidoro hace valer una distinción importante: la que concierne a la posición del soñador en el acto sexual; ¿es activo o pasivo? Ponerse "debajo" de un servidor, invertir en el sueño la jerarquía social es de mal augurio; es señal de que sufrirá uno, de parte de ese inferior, un daño o que tendrá uno que tragar su desprecio. Y, confirmando que se trata aquí indudablemente, no de una falta contra natura, sino de una infracción a las jerarquías sociales y de una amenaza contra una justa relación de fuerzas, Artemidoro anota al pasar el valor igualmente negativo de los ensueños en que el soñador es poseído por un enemigo, o por su propio hermano, mayor o menor (la igualdad queda rota).

Viene después el grupo de las relaciones. Favorable el ensueño en que se tiene una relación con una mujer que se co-

noce, si no está casada y si es rica; pues una mujer que se ofrece no sólo da su cuerpo, sino cosas "relativas a su cuerpo": las que aporta con él (ropas, joyas, y de manera general todos los bienes materiales que posee). El ensueño es desfavorable en cambio si se trata de una mujer casada, pues está en poder de su esposo; la ley prohibe que se tenga acceso a ella y castiga a los adúlteros, y el soñador, en este caso, debe esperar para el porvenir castigos de¡ mismo orden. ¿Su ' eña uno que tiene una relación con un hombre? Si el soñador es una mujer (es éste uno de los raros pasajes del texto donde se toma en cuenta el sueño de las mujeres), el sueño es favorable en todos los casos, pues es conforme a los papeles naturales y sociales de la mujer. Si es un hombre en cambio el que sueña que es poseído por otro, el elemento de discriminación que permite distinguir el valor favorable o desfavorable del ensueño depende del estatuto relativo de los dos co-
partícipes: el ensueño es bueno si es uno poseído por alguien más viejo y más rico que uno (es una promesa de regalos); es malo si el copartícipe activo es más joven y más pobre -o incluso simplemente más pobre: señal de gastos, en efecto.

Un último conjunto de ensueños conformes a la ley incumbe a la masturbación. Esos ensueños están muy estrechamente asociados con el tema de la esclavitud: porque se trata de un servicio que se hace uno a sí mismo (las manos son como servidores que obedecen a lo que pide el miembro-amo) y porque la palabra que quiere decir "atar a la picota" para azotar al esclavo quiere decir igualmente entrar en erección. Un esclavo que había soñado que masturbaba a su amo fue, en la realidad, condenado por él a recibir azotes. Se ve la extrema amplitud de lo que es "conforme a la ley": comprende por igual los actos conyugales, las relaciones con una amante y la relación, activa y pasiva, con otro hombre, o también la masturbación.

2. El campo que Artemidoro considera en cambio como "contrario a la ley" está esencialmente constituido por el incesto.38 Y aun así el incesto se entiende en el sentido muy estricto de las relaciones entre padres e hijos. En cuanto al incesto con los hermanos y las hermanas, es asimilado a la relación

Ibid., i, 78 y 79.

padre-hija si se produce entre un hermano y una hermana; entre dos hermanos, en cambio, Artemidoro parece vacilar en colocarlo en el orden del kata nomon o en el del para nomon. En todo caso habla de eso bajo las dos rúbricas.

Cuando un padre sueña que tiene relaciones con su hija o su hijo, la significación es desfavorable prácticamente siempre. Ya sea por razones físicas inmediatas: si el niño es muy pequeño -menos de cinco o diez años-, el perjuicio físico consecutivo a tal acto deja prever su muerte o su enfermedad. Si el niño es mayor, el sueño sigue siendo malo porque pone en juego relaciones imposibles o funestas. Gozar del propio hijo, "gastar" en él la propia simiente, es un acto inútil: vano gasto del que no podría sacarse ningún provecho, y que anuncia por consiguiente una gran pérdida de dinero. Unirse a él, cuando ha llegado a ser mayor plenamente, siendo así que el padre y el hijo no pueden coexistir sin conflicto en una casa donde los dos querrían mandar, es forzosamente de mal augurio. En un solo caso es bueno un ensueño de esta clase: cuando el padre emprende un viaje con su hijo y tiene por consiguiente un negocio común que ejecutar con él; pero si en tales sueños el padre está en posición de pasividad (tanto si el soñador es el padre como si es el hijo), las significaciones son funestas: el orden de las jerarquías, los polos de la dominación y de la actividad están invertidos. La "posesión" sexual del padre por el hijo anuncia hostilidad y confliCto.39 Soñar que se acopla uno a la propia hija no es mucho mejor para el padre. 0 bien ese "gasto", en el cuerpo de una hija que un día se casará, llevándose así a la casa de otro la simiente del padre, presagia una importante pérdida de dinero. 0 bien esa relación, si la hija está ya casada, indica que abandonará a su marido, que regresará a su casa, que habrá que subvenir a sus necesidades; el sueño no es favorable más que en el caso en que siendo pobre el padre, la hija puede volver rica, por tanto capaz de subvenir a las necesidades de su padre.40

De una manera que puede parecer extraña, el incesto con la madre (mirado siempre por Artemidoro como incesto hijo-

39. Nótese sin embargo que, en una interpretación dada en el libro iv, 4, penetrar al propio hijo con una sensación de placer es señal de que vivirá; con una sensación de sufrimiento, de que morirá. Artemidoro anota que, en este caso, es el detalle del placer lo que determina el sentido.

40. Artemidoro, op. cit., i, 78.

madre y nunca madre-hija) es a menudo portador de presagios favorables. ¿ Hay que concluir de ello, según el principio artemidoriano de la correlación entre valor pronóstico y valor moral, que el incesto madre-hijo no es considerado como tundamentalmente reprochable? ¿O hay que ver en ello una de las excepciones, prevista! por Artemidoro, al principio general que enuncia? No cabe duda que Artemidoro considera el incesto madre-hijo como moralmente condenable. Pero es notable que le preste valores pronósticos a menudo favorables, haciendo de la madre una especie de modelo y corño de matriz de gran número de relaciones sociales, y de formas de actividad. La madre es el oficio; unirse a ella significa pues éxito y prosperidad en la profesión. La madre es la patria: quien sueñe una relación con ella puede prever que regresará a su casa si está exiliado, o que encontrará el éxito en la vida política. La madre es también la tierra fecunda de donde ha salido uno: si está uno en un proceso cuando tiene un ensueño de incesto, es que se conseguirá la posesión en litigio; si es uno cultivador, es que tendrá una rica cosecha. Peligro sin embargo para los enfermos: hundirse en esa madre-tierra quiere decir que morirá uno.

3. Los actos "contra natura" dan lugar en Artemidoro a dos desarrollos sucesivos: uno concierne a lo que se aparta de la Po . sacón fijada por la naturaleza (y ese desarrollo viene como anejo de la interpretación de los ensueños de incesto); el otro concierne a las relaciones en las que es el copartícipe quien por su "naturaleza" propia define el carácter contra natura del acto.41

Artemidoro establece como principio que la naturaleza ha fijado una forma de acto sexual bien definida para cada especie: una posición natural y una sola, de la que los animales no se apartan: "Unos cubren a las hembras por detrás como el caballo, el burro, la cabra, el buey, el ciervo y el resto de los cuadrúpedos. Otros unen primero sus bocas como las víboras, las palomas y las comadrejas; las hembras de los peces recogen el esperma expulsado por el macho." Del mismo modo, los humanos han recibido de la naturaleza un modo muy preciso de conjunción: frente a frente, con el hombre

41. Ibid., i, 79-90.

echado encima de la mujer. Bajo esta forma, el comercio sexual es un acto de posesión plena: con tal de que ella "obedezca" y que "consienta", es uno dueño entonces "de todo el cuerpo de 1 la compañera". Todas las otras posiciones son "invenciones de la desmesura, de la intemperancia y de los excesos naturales a que lleva la embriaguez". Hay siempre en turales el presagio de relaciones sociaesas relaciones no na relaciones, hostilidad), o el anuncio de

les defectuosas (malas económico (está uno sin
un mal paso desde el punto de vista

holgura, está uno "en apuros"). sexual, Artemidoro con-
Entre estas "variantes" de¡ acto robación

cede una atención particular al erotismo oral- Su rep -y es ésta una actitud muy a menudo atestiguada en la Antigüedad-42 es violenta: "acto horrendo", "falta moral" cuya representación en sueños no puede tornar un valor positivo salvo si remite a la actividad profesional del soñador (si es orador, tocador de flauta o profesor de retórica), vana evacuación de simiente. esa práctica anuncia en sueños un gasto 'de después inútil. Uso no conforme a la naturaleza, y que impl
el beso o la comida en común, presagia la ruptura, las hostilidades, a veces la muerte.
Pero hay otras maneras de colocarse fuera de la naturaleza en las relaciones sexuales: por la naturaleza misma de los copartícipes. Artemidoro enumera cinco posibilidades: relaciones con los dioses, con los animales, con los cadáveres, relaciones con uno mismo, o finalmente relaciones entre dos mujeres. La presencia de estas dos últimas categorías entre los actos que escapan a la naturaleza es más enigmática que la de las otras. La relación consigo mismo no debe comprenderse como la masturbación; de ésta se hace rnención entre los actos "conformes a la ley". De lo que se trata, en la relación fuera de lo natural consigo mismo, es de la penetración del sexo en el propio cuerpo, del beso dado por uno mismo a su propio sexo, de la absorción del sexo en la boca. El primer tipo de ensueño anuncia pobreza, indigencia y sufrimiento; el segundo promete la llegada de hijos, si no se tienen todavía, o su regreso, si están ausentes; el último significa que los hijos rnorirán, que se verá uno privado de mujeres y de meretrices

42. P. Veyne, "L'hornosexualité á Rorne", en L'Histoire, enero de 1981,

p. 78.

(pues no se necesitan mujeres cuando puede uno valerse de sí mismo) o que se verá uno reducido a una extrema pobreza.

En cuanto a las relaciones entre mujeres, puede uno preguntarse por qué aparecen en la categoría de los, actos "contra natura", mientras que las relaciones entre hombres se distribuyen entre las otras rúbricas (y esencialmente en la de los actos conformes a la ley). La razón reside sin duda en la forma de relación que Artemidoro considera, la de la penetración: por un artificio cualquiera, una mujer usurpa el papel del hombre, toma abusivamente su posición, y posee a la otra mujer. Entre dos hombres, el acto viril por excelencia, la penetración, no es en sí mismo una transgresión de la naturaleza (incluso si puede considerárselo como vergonzoso, inconveniente para uno de los dos el soportarlo). En cambio, entre dos mujeres semejante acto, que se efectúa a despecho de lo que son una y otra, y recurriendo a subterfugios, está tan fuera de lo natural como la relación de un humano con un dios o un animal. Soñar con estos actos significa que se tendrán actividades vanas, que se verá una separada de su marido, o que enviudará. La relación entre las dos puede significar también la comunicación o el conocimiento de los "secretos" femeninos.

3. EL SUEÑO Y EL ACTO

Dos rasgos son de notarse, porque marcan todo el análisis del ensueño sexual en Artemidoro. En primer lugar, el soñador está siempre presente ensu propio sueño; las imágenes sexuales que descifra Artemidoro no constituyen nunca una pura y simple fantasmagoría de la que el soñador fuese espectador y que se desarrollase bajo sus ojos pero independientemente de él. Toma siempre parte en ellas, y como actor principal; lo que ve es a él mismo en su actividad sexual: hay superposición exacta entre el sujeto que sueña un acto y el sujeto del acto tal como es visto en el ensueño. Por otra parte, se puede observar que en el conjunto de su obra, Artemidoro hace intervenir rara vez los actos y placeres sexuales como elementos significados o presagiados; sólo de manera relativamente excepcional una imagen cualquiera dada en el

ensueño anuncia la llegada de un acto sexual o la privación de un placer.43 En cambio, éstos son analizados y agrupados, en los tres capítulos estudiados aquí, como componentes del ensueño y elementos presagiantes: Artemidoro casi no los hace figurar más que del lado del "significante", y casi nunca del lado del "significado", imágenes y no sentido, representación y no acontecimiento representado. La interpretación de Artemidoro va a situarse pues en una línea que está trazada entre el actor del acto sexual y el soñador del sueño, yendo así del sujeto al sujeto; y, partiendo del acto sexual y del papel del sujeto tal como se representa a sí mismo en su sueño, el trabajo de la interpretación tendrá por objetivo descifrar lo que va a sucederle al soñador una vez que regrese a la vida despierta.

Desde la primera mirada, aparece que la mántica de Artemidoro descifra muy regularmente, en los sueños sexuales, una significación social. Sin duda sucede que esos ensueños anuncien una peripecia en el orden de la salud: enfermedad o curación; sucede que sean señales de muerte. Pero en una proporción mucho más importante, remiten a acontecimientos como el éxito o el fracaso en los negocios, el enriquecimiento o el empobrecimiento, la prosperidad o los reveses de la familia, una empresa ventajosa o no, matrimonios favorables o alianzas desdichadas, disputas, rivalidades, reconciliaciones, buena o mala suerte en la carrera política, un exilio, una condenación. El ensueño sexual presagia el destino del soñador en la vida social; el actor que es en el escenario sexual del sueño anticipa sobre el papel que le corresponderá en el escenario de la familia, del oficio, de los negocios y de la ciudad.

Hay para ello en primer lugar dos razones. La primera es de orden completamente general: consiste en un rasgo de lengua que Artemidoro utiliza mucho. Existe en efecto en griego -como por lo demás en diversos grados en muchas otras lenguas- una ambigüedad muy marcada entre el sentido sexual y el sentido económico de ciertos términos. Así la palabra sóma, que designa al cuerpo, se refiere también a las riquezas y a los bienes; de ahí la posibilidad de equivalencia

43. Los elementos sexuales aparecen como el significado del sueño en cierto número de casos; así en el libro iv, caps. 37, 41, 46, 66, y en el libro v, 24, 44, 45, 62, 65, 67, 95.

entre la "posesión" de un cuerpo y la posesión de riquezas.44 Ousia es la sustancia, es también la fortuna, pero es asimismo la simiente y el esperma: la pérdida de éste significará el gasto de ésta.45 El término blabé, el daño, puede referirse a los reveses de fortuna, a las pérdidas de dinero, pero también al hecho de que sea uno víctima de una violencia y de que sea uno objeto pasivo de un acto sexual.46 Artemidoro juega también con la polisemia del vocabulario de la deuda: las palabras que significan que está uno obligado a pagar y que intenta liberarse pueden querer decir igualmente que se está urgido por una necesidad sexual, y que al darle satisfacción se estará libre de ella: el término anagkaion que se utiliza para designar el miembro viril está en la encrucijada de estas significaciones.47

Otra razón consiste en la forma y en el destino particular de la obra de Artemidoro: libro de un hombre que habla esencialmente a los hombres para dirigir su vida de hombres. Hay que recordar en efecto que la interpretación de los sueños no se considera como asunto de pura y simple curiosidad personal; es un trabajo útil para gobernar la propia existencia y prepararse a los acontecimientos que van a producirse. Puesto que las noches dicen aquello de que estarán hechos los días, es bueno, para llevar como es debido la propia existencia de hombre, de dueño de casa, de padre de familia, saber descifrar los sueños que se producen en ella. Tal es la perspectiva de los libros de Artemidoro: una guía para que el hombre responsable, el dueño de casa pueda conducirse en lo cotidiano, en función de los signos que pueden prefigurarlo. Es pues el tejido de esa vida familiar, económica, social, lo que se esfuerza por descubrir en las imágenes del sueño.

Pero eso no es todo: la práctica interpretativa, tal como está en obra en el discurso de Artemidoro, muestra que el sue-

44. Ibid., ii, 77. Cf. también iv, 4, sobre la equivalencia entre poseer (penetrar) y poseer (haber adquirido).

45. Ibid., i, 78.

46. Ibid., i, 78. Cf. también iv, 68, donde soñar que se convierte uno en un puente significa que se prostituirá uno: "Si una mujer o un hermoso muchacho soñasen que se convierten en puentes, se prostituirían y muchas gentes pasarían encima de ellos." Un hombre rico que había tenido ese mismo sueño se encontró en una situación en que fue "despreciado y como pisoteado".

47. Ibid., i, 79; cf. también i, 45.

fío sexual mismo es percibido, elaborado, analizado como una escena social; si anuncia "algo bueno o malo" en el terreno del oficio, del patrimonio, de la familia, de la carrera política, del estatuto, de las amistades y de las protecciones, es que los actos sexuales que representan están constituidos de los mismos elementos que él. Al seguir los procedimientos de análisis de Artemidoro, se ve claramente que la interpretación de los sueños de aphrodisia en términos de éxito o de fracaso, de logro o de infortunio social, supone una especie de consustancialidad entre los dos campos. Y esto aparece en dos niveles: el de los elementos del ensueño retenidos como materiales para el análisis, y el de los principios que permiten prestar un sentido (un "valor" pronóstico) a esos elementos.

1. ¿Cuáles son los aspectos del ensueño sexual que Artemidoro retiene y hace pertinentes en su análisis?
Los personajes en primer lugar. Del soñador mismo, Artemidoro no retendrá por ejemplo ni el pasado próximo o lejano, ni el estado de ánimo, ni en general las pasiones, sino los rasgos sociales: la clase de edad a que pertenece, si hace o no negocios, si tiene responsabilidades políticas, si trata de casar a sus hijos, si está amenazado por la ruina o por la hostilidad de sus allegados, etc. Es asimismo en cuanto "personajes" como se enfoca a los copartícipes representados en el sueño; el mundo onírico del soñador de Artemidoro está poblado de individuos que apenas tienen rasgos físicos, y que no parecen tener muchos lazos efectivos o pasionales con el soñador mismo; no aparecen sino como perfiles sociales: jóvenes, viejos (son en todo caso más jóvenes o más viejos que el soñador), ricos o pobre!; son gentes que aportan riquezas o piden regalos; son relaciones halagadoras o humillantes; son superiores ante quienes conviene ceder, o inferiores de los que puede uno aprovecharse legítimamente; son gentes de casa o del exterior; son hombres libres, mujeres en poder del marido, esclavos o prostitutas de oficio.

En cuanto a lo que sucede entre esos personajes y el soñador, la sobriedad de Artemidoro es absolutamente notable. Nada de caricias, nada de combinaciones complicadas, nada de fantasmagoría; sino algunas variaciones muy simples en torno a una forma esencial, la penetración. Es ésta la que pa-

rece constituir la esencia misma de la práctica sexual, la única en todo caso que merece retenerse y que tiene sentido en el análisis de] ensueño. Mucho más que el cuerpo mismo, con sus diferentes partes, mucho más que el placer con sus cualidades e intensidades, el acto de penetración aparece como calificador de los actos sexuales, con sus pocas variantes de posición y sobre todo sus dos polos de actividad y de pasividad. La pregunta que Artemidoro plantea sin cesar a los ensueños que estudia es sin duda saber quién penetra a quién. El sujeto que sueña (casi siempre un hombre), ¿es activo o pasivo? ¿Es quien penetra, domina, saca placer? ¿Es quien se somete o quien es poseído? Ya se trate de relaciones con un hijo o con un padre, con una madre o con un esclavo, la pregunta regresa casi infaliblemente (a menos que no esté ya implícitamente contestada): ¿cómo se ha hecho la penetración? 0 más precisamente: ¿cuál era la posición del sujeto en esa penetración? Ni siquiera el sueño "lesbiano" deja de ser interrogado desde ese punto de vista y únicamente desde ese punto de vista.

Ahora bien, ese acto de penetración -meollo de la aciividad sexual, materia prima de la interpretación y foco del sentido para el sueño- es percibido inmediatamente en el interior de una escenografía social. Artemidoro ve el acto sexual en primer lugar como un juego de superioridad y de inferioridad: la penetración coloca a los dos copartícipes en una relación de dominación y de sumisión; es victoria por un lado, derrota por el otro; es derecho que se ejerce para uno de los copartícipes, necesidad que es impuesta al otro; es estatuto que se hace valer o condición que se soporta; es ventaja que se aprovecha, o aceptación de una situación cuyo beneficio se deja a los demás. Lo cual conduce al otro aspecto del acto sexual: Artemid(>ro lo ve también como un juego "económico" de gasto y provecho; provecho es el placer que se saca, las sensaciones agradables que se experimentan; gasto, la energía necesaria al acto, el desperdicio de simiente, esa preciosa sustancia vital, y la fatiga que sigue. Mucho más que todas las variables que pudiesen venir de todos los gestos posibles, o de las diferentes sensaciones que los acompañan, mucho más que todos los cuadros posibles que el ensueño pudiese presentar, son estos elementos referentes a la penetración como juego "estratégico" de dominio-sumisión y como

juego "económico" de gasto-beneficio los que Artemidoro re
tiene para desarrollar su análisis.
Estos elementos pueden ciertamente parecernos, desde nuestro punto de vista, pobres, esquemáticos, sexualmente "descoloridos"; pero hay que observar que saturan por adelantado el análisis de los elementos socialmente marcados: el análisis de Artemidoro hace desaparecer a los personajes entresacados de un escenario social del que llevan todavía todas las características, y los distribuye alrededor de un acto esencial que se sitúa a la vez en el plano de las conjunciones físicas, en el de las relaciones sociales de superioridad e inferioridad y en el de las actividades económicas de gasto y de provecho.

2. ¿Cómo, a partir de estos elementos así seleccionados y hechos pertinentes para el análisis, va a establecer Artemidoro el "valor" del sueño sexual? Y hay que entender con esto no sólo el tipo de acontecimiento que se anuncia de manera alerica, sino sobre todo -lo cual es el aspecto esencial para gó

un análisis práctico- su .calidad", es decir su carácter lavora@le o desfavorable para el sujeto. Recordemos uno de los principios fundamentales del método: la calidad pronostica del ensueño (el carácter favorable o no del acontecimiento presagiado) depende del valor de la imagen presagiante (el carácter bueno o malo del acto representado en sueños). Ahora bien, al filo del análisis y de los ejemplos dados, hemos podido ver que un acto sexual de "valor positivo" desde el punto de vista de Artemidoro no es siempre ni exactamente un acto sexual permitido por la ley, honrado por la opinión, aceptado por la costumbre. Hay por supuesto coincidencias fundamentales: soñar que tiene uno relaciones con la propia esposa o la propia amante es bueno, pero hay desfa ses, e importantes: el valor favorable del sueño del incesto con la madre es el ejemplo más impresionante. Hay que interrogarse: ¿cuál es esa otra manera de calificar los actos sexuales, esos otros criterios que permiten decir que son "buenos" en sueños y para el soñador, cuando serían condenables en la realidad? B-len parece que lo que constituye el "valor" de un acto sexual soñado es la relación que se establece entre el papel sexual y el papel social del soñador. Más precisamente, puede

decirse que Artemidoro encuentra "favorable" y de buen pronóstico un ensu'eño en que el soñador ejerce su actividad sexual co-i su copartícipe según un esquema conforme a lo que es o debe ser su relación con ese mismo copartícipe en la vida social y no sexual; es el ajustamiento a la relación social "despierta" lo que es calificador de la relación sexual onírica.
Para ser "bueno", el acto sexual con que se sueña necesita obedecer a un principio general de "isomorfismo". Y para seguir hablando esquemáticamente, podríamos añadir que ese principio toma dos formas: la de un principio de "analogía de posición" y la de un principio de "adecuación económica". Según el primero de estos principios, un acto sexual será bueno en la medida en que el sujeto que sueña ocupe en su actividad sexual con su copartícipe una posición conforme a la que tiene en '@a realidad con ese mismo copartícine (o un copartícipe de¡ mismo tipo): así, ser "activo" con el esclavo de uno (cualquiera que sea su sexo) es bueno; o ser activo con una prostituta o un muchacho prostituido; o ser activo con un muchacho joven y pobre; pero será "bueno" ser pasivo con alguien más viejo que uno y más rico, etc. En virtud de este principio de isomorfismo es como el sueño de incesto con la madre está cargado de tantos valores positivos: se ve en él en efecto al sujeto en posición de actividad respecto de una madre que lo ha hecho nacer v que lo ha alimentado, y que él debe a su vez cultivar, honra'r, servir, mantener y enriquecer, como una tierra, una patria, una ciudad. Pero para que el acto sexual tenga en el sueño un valor positivo, es preciso también que obedezca a un principio de "adecuación económica"; es preciso que el "gasto" y el "beneficio" que comporta esa actividad estén convenientemente dispuestos: en cantidad (mucho gasto para poco placer no es bueno) y en dirección también (no hacer gastos vanos con aquellos o aquellas que no están en situación de restituir, de compensar o de ser útiles a cambio). Este principio es el que hace que sea bueno soñar en una relación sexual con esclavos: se aprovecha uno de sus propios bienes; lo que se ha comprado para el beneficio del trabajo da además e' del placer. Es también lo que da sus significaciones múltiples a los ensueños en que un padre tiene una relación con su hija: según que ésta esté casada o no, que el padre mismo sea viudo o no, que el yerno sea más rico o más pobre qúe el suegro, el sueño significará o bien el gasto para

2
k

la dote, o bien una ayuda proveniente de la hija, o bien la obligación de mantenerla después de su divorcio.
Se puede resumir todo esto diciendo que el hilo director de la interpretación de Artemidoro, en cuanto al valor pronóstico de los sueños sexuales, implica la descomposición y el análisis de los sueños sexuales en elementos (personajes y actos) que son, por naturaleza, elementos sociales, y que indica cierta manera de calificar los actos sexuales en función de la manera en que el sujeto soñador mantiene como sujeto del acto soñado su posición de sujeto social. En la escena del sueño, el actor sexual (que es siempre el soñador, y que es prácticamente siempre un hombre adulto) debe mantener, para que su sueno sea bueno, su papel de actor social (incluso si sucede que el acto sea condenable en la realidad). No olvidemos que todos los sueños sexuales que Artemidoro analiza son considerados por él como de la categoría del ensueño (oneiros): dicen pues "lo que va a ser": y lo que "va a ser", en este caso, y resulta "dicho" en el sueño, es la posición del soñador como sujeto de actividad -activo o pasivo, dominante o dominado, vencedor o vencido, "por encima" o "por debajo", sacando provecho o gastando, obteniendo beneficios 0 sufriendo daños. El sueño sexual dice en la pequeña dramaturgia de la penetración y de la pasividad, del placer y del gasto, el modo de ser del sujeto, tal como el destino lo ha preparado.
Podríamos tal vez, a modo de confirmación, citar un pasaje de la Clave de los sueños que muestra bien la comunicación entre lo que constituye al individuo como sujeto activo en la relación sexual, y lo que lo sitúa en el campo de las actividades sociales. Se trata, en otra sección del libro, del texto dedicado a la significación de las diferentes partes del cuerpo en un ensueño. El órgano masculino -al que se llama el anagkaion (el elemento "necesario", aquel cuyas necesidades nos constriñen y por cuya fuerza constreñimos a otros)- es signif ¡cante de todo un haz de relaciones y de actividades que fijan el estatuto del individuo en la ciudad y en el mundo; figuran entre ellas la familia, la riqueza, la actividad de palabra, el estatuto, la vida política, la libertad, y finalmente el nombre mismo del individuo. "El miembro viril está asimilado a los padres, pues retiene el principio generador; a la mujer y a la amante porque es apropiado a las cosas del amor;

a los hermanos y a todos los parientes consanguíneos porque la causa inicial de toda la familia depende del miembro viril; a la fuerza y a la virilidad corporales porque es también él su causa; a los discursos y a la educación, porque de todas las cosas el miembro viril es el que tiene más fuerza generatriz que el discurso... El miembro viril está además asimilado al provecho y a la ganancia, porque está ora en tensión, ora relajado, y puede proporcionar o secretar... Lo está a la pobreza, a la esclavitud, a las cadenas, porque se le llama constriñente'y es el símbolo de la constricción. Lo está además al respeto que inspira un alto rango: pues se le lla'ma'reverencia'y respeto... Si se ha vuelto doble, significa que todas las cosas presentes serán dobles, excepto la mujer y la amante; en este caso el miembro doble priva, pues no se pueden utilizar a la vez dos miembros viriles. Conozco a uno que, siendo esclavo, soñó que tenía tres falos: fue liberado y en lugar de un nombre tuvo tres, pues se añadió los dos nombres de aquel que lo había liberado. Pero eso no sucedió más que una sola vez: así no hay que interpretar los ensueños según los casos raros, sino según aquellos que se producen lo más a menudo. 1148

El miembro viril, como se ve, aparece en la encrucijada de todos esos juegos de dominio: dominio de sí, puesto que sus exigencias podrían someternos si nos dejamos constreñir por él; superioridad sobre los copartícipes sexuales, puesto que es gracias a él como se efectúa la penetración; privilegios y estatuto, puesto que significa todo el campo del parentesco y de la actividad social.

El paisaje que evocan los capítulos de Artemidoro dedicados a los ensueños sexuales es un paisaje familiar a la Antigüedad. Es fácil encontrar en él rasgos de las costumbres y hábitos que podrían atestiguar muchos otros testimonios, anteriores o contemporáneos. Estamos en un mundo muy fuertemente marcado por la posición central del personaje masculino y por la importancia otorgada al papel viril en las relaciones de sexo. Estamos en un mundo donde el matrimonio se valoriza lo bastante como para considerarse como el mejor mar-

48. Ibid., i, 45.

co posible para los placeres sexuales. En ese mundo el hornbre casado puede también tener su amante; disponer de sus servidores, muchachos o muchachas; frecuentar a las prostitutas. En ese mundo finalmente las relaciones entre hombres al parecer se dan por sabidas, bajo la reserva sin embargo de ciertas diferencias de edad o de posición.

Se puede observar igualmente la presencia de varios elementos de código. Pero hay que reconocer que son a la vez poco numerosos y bastante borrosos: algunas grandes prohibiciones que se manifiestan en la forma de vivas repulsiones: felación, relaciones entre mujeres y sobre todo usurpación por una de ellas del papel masculino; una definición muy restrictiva del incesto concebido esencialmente como la relación entre los ascendentes y los hijos; una referencia a una forma canónica y natural de acto sexual. Pero no hay nada en el texto de Ai-temidoro que se refiera a un recorte permanente y completo de las clasificaciones entre los actos permitidos y los que están prohibidos; nada que trace exactamente entre lo que es la naturaleza y lo que es "contra natura" una línea divisoria clara y definitiva. Y sobre todo no son al parecer esos elementos de código !os que desempeñan el papel más importante y más determinante para fijar la "calidad" -por lo menos en sueños y en su función de presagio-- de un acto sexual.

En cambio, se Puede percibir a través de la marcha misma de la interpretación otra manera de enfocar los actos sexuales y otros principios de apreciación: no a partir del acto considerado en su forma más o menos regular, sino a partir del actor, de su manera de ser, de su situación propia, de su relación con los demás y de la posición que ocupa respecto de ellos. La cuestión principal parece referirse mucho menos a la conformidad de los actos a una estructura natural o a una reglamentación positiva, que a lo que podríamos llamo r el "estilo de actividad" del sujeto, y a la relación que establece entre la actividad sexual y los otros aspectos de su existencia familiar, social, económica. El movimiento del análisis y los procedimientos de valorización no van del acto a un campo como podría ser el de la sexualidad, o el de la carne, cuyas leyes divinas, civiles o naturales dibujarían las formas permitidas; van del sujeto como actor sexual a los otros campos de la vida donde ejerce su actividad, y es en la relación entre esas diferentes formas de actividad donde se sitúan no exclu-

sivamente, pero en lo esencial, los principios de apreciación de una conducta sexual.

Encontramos aquí fácilmente los caracteres principales de la experiencia moral de las aphrodisia, tal como había aparecido en los textos de la época clásica. Y el libro de Artemidoro, en la medida misma en que no formula una ética, sino que utiliza para interpretar los sueños una manera de percibir y de juzgar los placeres sexuales que le es contemporánea, da fe de la duración y la solidez de esa forma de experiencia.
Si nos volvemos sin embargo hacia unos textos que tienen por objetivo reflexionar sobre las prácticas sexuales mismas y dar sobre eso consejos de conducta y preceptos de existencia, podemos notar cierto número de modificaciones en relación con las doctrinas de austeridad que se formulaban en la filosofía de] siglo iv. ¿Rupturas, cambios radicales, aparición de una nueva forma de experiencia de los placeres? Ciertamente no. Y con todo, son sensibles ciertas inflexiones: una atención más viva, más inquietud a propósito de la conducta sexual, una importancia mayor concedida al matrimonio y a sus exigencias, y menos valor prestado al amor de los muchachos: un estilo más riguroso, en suma. Estamos en el orden de las evoluciones lentas. Pero a través de los temas que se desarrollan, se acentúan y se refuerzan, se puede percibir una modificación de otro tipo: incumbe a la manera en que el pensamiento moral define la relación del sujeto con su actividad sexual.

CAPITULO 11

EL CULTIVO DE SI

Desconfianza f rente a los placeres, insistencia en los efectos de su abuso para el cuerpo y para el alma, valorización del matrimonio y de las obligaciones conyugales, desafecto respecto de las significaciones espirituales prestadas al amor de los muchachos: hay en el pensamiento de los f ilósof os y de los médicos en el transcurso de los dos primeros siglos toda una severidad de que dan testimonio los textos de Sorano y de Rufo de P-feso, de Musonio o de Séneca, de Plutarco como de Epicteto o de Marco Aurelio. Es un hecho por lo demás que, de esa moral, los autores cristianos tomaron -explícitos o no- préstamos masivos, y la mayoría de los historiadores de hoy están de acuerdo en reconocer la existencia, el vigor y el reforzamiento de esos temas de austeridad sexual en una sociedad de la que los contemporáneos describían, casi siernpre para reprochárselas, la inmoralidad y las costumbres disolutas. Dejemos de lado la cuestión de saber si esa condenación estaba justificada: si consideramos únicamente los textos que hablan de ella y el lugar que le dan, parece ciertamente que hay una mayor insistencia en @@la cuestión de los placeres", y más precisamente en la inquietud ante los placeres sexuales, la relación que puede tenerse con ellos y el uso que de ellos debe hacerse. Problematización más intensa de las aphrodisia de la que hay que intentar captar a la vez las formas particulares y los motivos.

Para dar cuenta de esta acentuación nueva, puede recurrirse a diversas explicaciones. Puede ponérsela en relación con ciertos esfuerzos de rnoralizaci¿>n emprendidos según un modo más o menos autoritario por el poder político; esos esfuerzos fueron particularmente explícitos y apoyados bajo el principado de Augusto; y en este último caso, es cierto que unas medidas legislativas que protegían el matrimonio, favorecían a la familia, regulaban el concubinato y condenaban el adulterio vinieron acompañadas por un movimiento de ideas -el

cual no era quizá enteramente artificial- que oponía al relajamiento del tiempo presente la necesidad de una vuelta al rigor de las costumbres antiguas. Es imposible no obstante atenerse a esa referencia, y sería sin duda inexacto ver en esas medidas y esas ideas el comienzo de una evolución multisecular que debía llevar a un régimen en el que la libertad sexual quedaría más estrictamente limitada por las instituciones y las leyes -ya sean civiles o religiosas. Estas tentativas políticas, en efecto, fueron demasiado esporádicas, tenían objetivos demasiado limitados y tuvieron resultados generales y permanentes demasiado escasos para que puedan dar cuenta de una tendencia a la austeridad que se manifestó tan a menudo en la reflexión moral a lo largo de los dos primeros siglos. Por otra parte, es notable que, salvo raras excepciones, 1 esa voluntad de rigor expresada por los moralistas tomó apenas la forma de una demanda de intervención por parte del poder público; sería inútil buscar en los filósofos el proyecto de una legislación constrictiva y general de los comportamientos sexuales; incitan a una mayor austeridad a los individuos que quieran llevar otra vida que la "de la mayoría"; no buscan cuáles son las medidas o los castigos que pudiesen obligar a ello a todos de manera uniforme. Además, si puede hablarse de una austeridad acentuada, no es en el sentido de que se hayan propuesto prohibiciones más rigurosas: después de todo, los regímenes médicos de los siglos i y ii no son, de manera general, mucho más restrictivos que el de Diocles; la fidelidad conyugal erigida por los estoicos no es más rigurosa que la de Nicocles, cuando se jactaba de no tener relaciones con ninguna otra mujer que la suya, y Plutarco, en el Diálogo sobre el amor, más bien es más indulgente a propósito de los muchachos que el riguroso legislador de las Leyes. En cambio, lo que se señala en los textos de los primeros siglos -más que nuevas prohibiciones sobre los actos- es la insistencia en la atención que conviene conceder a uno mismo; es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia que se pide; es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo y del alma que hay que

1. AS¡ Dión de Prusa (Discurso vii) considera ciertas m@das que habría

que tomar para hacer reinar la virtud, pero en el marco de ¡m problemas
planteados por la pobreza.

evitar por medio de un régimen austero; es la importancia que tiene respetarse a sí mismo no simplemente en el estatuto propio, sino en el propio ser razonable, soportando la privación de los placeres o limitando su uso al . matrimonio o a la procreación. En una palabra -y en una primera aproximación-, esa promoción de la austeridad sexual en la reflexión moral no toma la forma de un endurecimiento del código que define los actos prohibidos, sino la de una intensificación de la relación con uno mismo por el cual se constituye uno como sujeto de sus actos.2 Y teniendo en cuenta tal forma es corno hay que interrogar a las motivaciones de esta moral

severa.

Se puede pensar entonces en un fenómeno evocado a menudo: el crecimiento, en el mundo helenístico Y romano, de un "individualismo" que daría cada vez más lugar a los aspectos "privados" de la exis' encia, a los valores de la conducta personal y al interés que dedica uno a sí mismo. No sería pues el reforzamiento de una autoridad pública lo que podría dar ral rigurosa, sino más bien
cuenta del desarrollo de esa mo el que se de-
el debilitamiento del marco político Y social en : menos fuersarrollaba en el pasado la vida de los individuos temente insertados en las ciudades, más aislados unos de otros y más dependientes de sí mismos, habrían buscado en la f ilosofía reglas de conducta rmás personales. No todo es fal-

so en semejante esquema. Pero puede uno interrogarse sobre idualista y del proceso social
la realidad de ese impulso indiv s de sus adhey político que habría apartado a los individuo

siones tradicionales. La actividad cívica y política pudo, hasta cierto punto, cambiar de forma; siguió siendo una parte importante de la existencia, para las clases superiores. De manera general, las sociedades antiguas siguieron siendo sociedades de promiscuidad, donde la existencia se desarrollaba ,,en público", sociedades también donde cada uno se situaba dentro de unos sistemas fuertes de relaciones locales, de lazos familiares, de dependencias económicas, de relaciones de clientela y de amistad. Además, hay que observar que las doctrinas más partidarias de la austeridad en la conducta -Y en primera fila podernos colocar a los estoicos- eran también

2. A. J. Voelke, Le@ rapports avec autrui dans la philosophie grecque, daristote a Panétius, pp. 183-189.

las que más insistían en la necesidad de cumplir los deberes para con la humanidad, los conciudadanos y la familia, y las que más tendían a denunciar en las prácticas de retiro una actitud de relajamiento y de complacencia egoísta. Pero a propósito de ese "individualismo" que se invoca tan a menudo para explicar, en épocas diferentes, fenómenos muy diversos, conviene hacer una pregunta más general. Bajo semejante categoría, se mezclan con frecuencia realidades enteramente diferentes. Conviene en efecto distinguir tres cosas: la actitud individualista, caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad, y por el grado de independencia que se le concede respecto del grupo al que pertenece o de las instituciones de las que depende; la valorización de la vida privada, es decir la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de la actividad doméstica y al campo de los intereses patrimoniales; finalmente la intensidad de las relaciones con uno mismo, es decir de las formas en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación. Estas actitudes, sin duda, pueden estar ligadas entre ellas; así puede suceder que el individualismo llame a la intensificación de los valores de la vida privada; o también que la importancia concedida a las relaciones con uno mismo esté asociada con la exaltación de la singularidad individual. Pero estos lazos no son ni constantes ni necesarios. Se encontrarían sociedades o grupos sociales -tales son sin duda las aristocracias militares- en los cuales el individuo está llamado a afirmarse en su valor propio, a través de las acciones que lo singularizan y le permiten sobresalir por encima de los demás, sin que tenga que conceder gran importancia a su vida privada o a las relaciones consigo mismo. Hay también sociedades en las cuales la vida privada está provista de gran valor, en que es cuidadosamente protegida y organizada, en que constituye el centro de referencia de las conductas y uno de los principios de su valorización -es, al parecer, el caso de las clases burguesas en los países occidentales en el siglo xix-, pero, por eso mismo, el individualismo en ellas es débil y las relaciones de uno consigo mismo apenas se desarrollan. Hay finalmente sociedades o grupos en los que la relación con uno mismo es intensificada y desa-

rrollada sin que por ello ni de manera necesaria los valores del individualismo o de la vida privada se encuentren reforzados; el movimiento ascético cristiano de los primeros siglos se presentó como una acentuación extremadamente fuerte de las relaciones de uno consigo mismo, pero bajo la forma de una descalificación de los valores de la vida privada, y cuando tomó la forma del cenobitismo, manifestó un rechazo explícito de lo que pudiera haber de individualismo en la práctica de la anacoresis.
Las exigencias de austeridad sexual que se expresaron en la época imperial no parecen haber sido la manifestación de un individualismo creciente. Su contexto está más bien caracterizado por un fenómeno de alcance histórico bastante duradero, pero que conoció en aquel momento su apogeo: el desarrollo de lo que podríamos llamar un "cultivo de sí", en el que se intensificaron y valorizaron las relaciones de uno consigo mismo.

Se puede caracterizar brevemente ese "cultivo de Sí,13 por el hecho de que el arte de la existencia -la techn¿ tou biou bajo sus diferentes formas- se encuentra dominado aquí por el principio de que hay que "cuidar de uno mismo"; es el principio de la inquietud de uno mismo el que funda su necesidad, gobierna su desarrollo y organiza su práctica. Pero hay que precisar; la idea de que hay que aplicarse a uno mismo, ocuparse de uno mismo (heautou epimeleisthai) es en efecto un tema muy antiguo en la cultura griega. Apareció muy pronto como un imperativo ampliamente difundido. El Ciro del que Jenofonte pinta el retrato ideal no considera que su existencia, al término de sus conquistas, esté por ello acabada; le falta -y es lo más precioso- ocuparse de sí mismo: "No podemos reprochar a los dioses no haber realizado todos nuestros deseos -dice pensando en sus victorias pasadas-, pero si, porque ha cumplido uno grandes cosas, no puede uno ya ocuparse de sí mismo y regocijarse con un amigo, es una dicha a la que digo adiós de buena gana.114 Un aforismo lacedemonio, referido por Plutarco, afirmaba que la razón por la

3. Sobre estos temas, hay que remitirse al libro de P. Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique.
4. Jenofonte, Ciropedia, vii, S.

que los cuidados de la tierra habían sido confiados a los ¡lotas es que los ciudadanos de Esparta querían por su parte ,,ocuparse de sí mismos":5 sin duda era el entrenamiento físico y guerrero lo que designaban con eso. Pero es en un sentido muy diferente como se utiliza la expresión en el Alcibiades, donde constituye un tema esencial del diálogo: Sócrates muestra al joven ambicioso que es bien presuntuoso de su parte querer tomar a su cargo la ciudad, darle consejos y entrar en rivalidad con los reyes de Esparta o los soberanos de Persia, si no ha aprendido previamente lo que es necesario saber para gobernar: le es preciso primero ocuparse de sí mismo -y en seguida, mientras es todavía joven, pues "a los cincuenta años sería demasiado tarde".6 Y en la Apología, es ciertamente en cuanto maestro de la inquietud de sí como Sócrates se presenta a sus jueces: el dios lo ha comisionado para recordar a los hombres que les es preciso preocuparse, no de sus riquezas, no de su honor, sino de sí mismos, y de sus almas.'
Ahora bien, es ese tema de la inquietud de sí, consagrado por Sócrates, el que la filosofía ulterior reanudó y terminó por colocar en el corazón de ese "arte de la existencia" que pretende ser. Es este tema el que, desbordando su marco de origen y separándose de sus significaciones filosóficas primeras, adquirió progresivamente las dimensiones y las formas de un verdadero "cultivo de sí". Con esta frase hay que entender que el principio de la inquietud de sí ha adquirido un alcance bastante general: el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de una manera de comportarse, ha impregnado las formas de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de cono¡miento y a la elaboración de un saber.

5. Plutarco, Apophthegmala laconica, 217a.
6. Platón, Alcibiades, 127d-e.
7. Platón, Apología de Sócrates, 29d-e.

e vivir bajo el signo de la
En el lento desarrollo del arte d iglos de la época imperial

inquietud de sí, los dos primeros s a: una espueden considerarse como la cúspide de una curv

pecie de edad de oro en el cultivo de sí, quedando entendido por supuesto que este fenómeno incumbe sólo a los grupos sociales, muy limitados en número, que eran portadores de cultura y para quienes una techné tou biou podía tener un sen-

tido y una realidad.

1. La epimeleia heautou, la cura su¡ es una conminación que volvernos a encontrar en muchas doctrinas filosóficas. La encontrarnos entre los platónicos: Albino quiere que se aborde el estudio de la filosofía por la lectura del Alcibiades "con vistas a voltearse y volverse hacia uno mismo", y de tal manera que se sepa "qué hay que hacer objeto de los propios cuidados".8 Apuleyo, al fin¿l de Del dios de Sócrates, expresa su asombro ante la negligencia de sus contemporáneos respecto de si mismos: "Los hombres tienen todos el deseo de llevar la mejor vida, saben todos que no hay otro órgano de la vida sino el alma ... ; sin embargo no la cultivan (animum suum non colunt). Y no obstante quien quiera tener una vista penetrante debe cuidar los ojos que sirven para ver; si se quiere ser ágil en la carrera, hay que cuidar los pies que sirven para la carrera... Lo mismo sucede con todas las partes del cuerpo de las que cada uno debe cuidar según sus preferencias. Eso todos los hombres lo ven claramente y sin dificultad; de modo que no me canso de preguntar con un asombro legítimo por qué no perfeccionan también su alma con la ayuda de la razón (cur non etiam animum suum ratione excolant)."9 En cuanto a los epicúreos, la Carta a Meneceo se abría al principio de que la filosofía debía considerarse como ejercicio permanente del cuidado de uno mismo. "Que nadie, siendojoven, tarde en filosofar, ni siendo viejo se canse de la filosof ía. Pues no es para nadie ni demasiado pronto ni demasiado tarde para asegurar la salud del alma."10 Es ese terna epicúreo de que hay que cuidar de uno mismo el que transmite Sé-

8. Albino, cit. por A.-J. Festugiére, Études de philosophie grecque, 1971,

p. 536.

9. Apuleyo, Del dios de Sócrates, xxi, 167-168.

10. Epicuro, Carta a Meneceo, 122.

neca en una de sus cartas: "Así como un cielo sereno no es susceptible de una claridad más viva aun cuando, a fuerza de ser barrido, reviste un esplendor que nada empaña, así el hombre que vela por su cuerpo y por su alma (hominis corpus animumque curantis), para construir por medio del uno y la otra la trama de su felicidad, se encuentra en un estado perfecto y en el colmo de sus deseos, desde el momento en que su alma está sin agitación y su cuerpo sin sufrimiento." 1 1 Cuidar del alma propia era un precepto que Zenóíi había dado desde los orígenes a sus discípulos y que Musonio, en el siglo I, repetirá en una sentencia citada por Plutarco: "Aquellos que quieran salvarse deben vivir cuidándose sin cesar.1112 Es sabida la amplitud que toma en Séneca el tema de la aplicación a uno mismo: es para consagrarse a ella para lo que es preciso según él renunciar a las otras ocupaciones: así podría uno quedar vacante para sí mismo (sibi vacare).13 Pero esta "vacancia" toma la forma de una actividad múltiple que exige que se pierda tiempo y que no se escatime esfuerzo para "hacerse a uno mismo". Se formare,14 sibi vindicare,15 se facere,16 se ad studia revocere,17 sibi applicare,ls suum fieri,ls' in se recedere@20 ad se recurrere@21 secum morari@22 Séneca dispone de todo un vocabulario para designar las formas diferentes que deben tomar la inquietud de sí y la prisa con que trata uno de alcanzars'e a sí mismo (ad se properare).23 También Marco Aurelio experimenta la misma prisa por ocuparse de sí mismo: ni la lectura ni la escritura deben demorar más el cuidado directo que debe uno tomar de su prop:.o ser: "No vagabundees más. No estás ya destinado a releer tus no-

11. Séneca, Cartas a Lucilio, 66, 45.
12. Muso,-iio Rufo, Fragmentos, 36 (ed. Hense); cit. por Plutarco, De ira, 453d.

13. Séneca, Cartas a Liicilio, 17, 5; De la brevedad de la vida, 7, S.
14. neca, De la brevedad de la vida, 24, 1.
S@

15. Séneca, Cartas a Lucil,-'o, i, 1.
16. ¡bid., 13-1; De la vida bienaventurada, 24, 4.
17. Séneca, De la tranquilidad de! al-,na, 3, 6.
18. ibid., 24, 2.
19. S neca, Cartas a Lucilio, 75, 118.
20. Séneca, De la tranquilidad de,' alma, 17, 3; Cortas a Lucilio, 74, 29.
21. Séneca, De la brevedad de la vida, 18, 1.
22. Séneca, Cartas a Lucilio, 2, 1.
23. ¡bid., 35, 4.

o

tas, ni las historias antiguas de los romanos y de los griegos, ni los extractos que reservabas para tu vejez. Apresúrate pues hacia la meta; di adiós a las vanas esperanzas, acude en tu ayuda si te acuerdas de ti mismo (sautói bojthei e¡ ti so¡ me-
le¡ sautou), mientras todavía es posible."24
En Epicteto es donde se señala sin duda la más alta elaboración filosófica de este tema. El ser humano es definido, en las Conversaciorw, como el ser que ha sido confiado a la inquietud de sí. Ahí reside su diferencia fundamental con los otros seres vivos; los animales encuentran "perfectamente listo" lo que les es necesario para vivir, pues la naturaleza ha dispuesto que puedan estar a nuestra disposición sin que tengan que ocuparse de sí mismos, y sin que nosotros tengamos que ocuparnos de ellos.15 El hombre en cambio debe velar por sí mismo; no sin embargo a consecuencia de algún defecto que lo pusiera en una situación de carencia y lo hiciese desde ese punto de vista inferior a los animales, sino porque el dios ha querido deliberadamente que pueda usar libremente de sí mismo, y para ese fin lo ha dotado de razón; ésta no ha de comprenderse como sustituto de las facultades naturales ausentes; es por el contrario la facultad que permite valerse, cuando es preciso y como es preciso, de las otras facultades; es incluso esa facultad absolutamente singular que es capaz de lerse de sí misma: pues es capaz de "tomarse a sí misma mo a todo lo demás por objeto de estudio".26 Al coronar esa razón todo lo que nos es ya dado por la naturaleza, Z, nos ha dado a la vez la posibilidad y el deber de ocupar, de nosotros mismos. La medida en que es libre y razon -y libre de ser razonable- es la medida en que el hombre es en la naturaleza el ser que ha sido encomendado a la inquietud de sí. El dios no nos ha configurado como Fidias su µtenea de mármol, que tiende para siempre la mano en la que se ha posado la victoria inmóvil de alas desplegadas. Zeus "nc sólo te ha creado, sino que además te ha confiado y entrega do a ti solo".27 La inquietud de sí, para Epicteto, es un privilegio-deber, un don-obligación que nos asegura la libertad

24. Marco Aurelio, Pensamientos, iii, 14.
25. Epicteto, Conversaciones, i, 16, 1-3.

26. Ibid., i, 1, 4.
27. Ibid., ii, 8,18-23.

obligándonos a tomarnos a nosotros mismos como objeto de toda nuestra aplicación.18
Pero que los filósofos recomiendan preocuparse de uno mismo no quiere decir que ese celo esté reservado a aquellos que escogen una vida semejante a la de ellos, o que semejante actitud no sea indispensable sino-durante el tiempo que se pasa junto a ellos. Es un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida. Apuleyo lo hace observar: se puede sin vergüenza ni deshonra ignorar las reglas que permiten pintar y tocar la cítara; pero saber "perfeccionar la propia alma con ayuda de la razón" es una regla "igualmente necesaria para todos los hombres". El caso de Plinio puede servir de ejemplo concreto: alejado de toda pertenencia doctrinal estricta, recorriendo la carrera regular de los honores, preocupado de sus actividades de abogado y de sus trabajos literarios, no se encuentra en absoluto en instancia de ruptura con el mundo. Y sin embargo no cesa de manifestar a todo lo largo de su vida el cuidado que se propone tomar de sí mismo como del objeto más importante, quizá, de que haya de ocuparse. Muy joven aún, cuando es enviado a Siria con funciones militares, su primer cuidado es presentarse ante Eufrales no sólo para seguir su enseñanza, sino para entrar poco a poco en su intimidad, "hacerse amar de él" y beneficiarse con las amonestaciones de un maestro que sabe combatir los defectos sin atacar a los individuos.29 y cuando más tarde, en Roma, le toca ir a descansar en su villa de Laurentes, es para poder ocuparse de sí mismo; "entregándose a la lectura, a la composición, al cuidado de la salud", y entrando en conversación "consigo mismo y con sus propios escritos".30
No hay pues edad para ocuparse de uno mismo. "No es nunca ni demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse de la propia alma", decía ya Epicuro: "Aquel que dice que el tiempo de filosofar no ha llegado todavía o que ha pasado ya es semejante a aquel que dice que' el tiempo de la felicidad no ha llegado todavía o que ya no existe. De tal suerte que deben

28. Cf. M. Spanneut, "Epiktet", en Reallexikon für Antike und Christentum.
29. Plinio, Cartas, i, lo.
30. Ibid, i, 9.

filosofar el joven y el viejo, éste para que al envejecer sea joven en bienes por la gratitud de las cosas que fueron, aquél para que, siendo joven, sea al mismo tiempo un anciano por su ausencia de temor al poi-venir."31 Aprender a vivir toda la vida propia era un aforismo que cita Séneca y que invita a

transformar la existencia en una especie de ejercicio permazar pronto, es importante nenteí @ aun cuando es bueno empe .

no re ajarse nunca.32 Aquellos a quienes Séneca o Plutarco proponen sus consejos no son ya en efecto los adolescentes ávidos o tímidos a quienes el Sócrates de Platón o el de Jenofonte incitaba a ocuparse de sí mismos. Son hombres. Sereno, a quien va dirigida la consulta de¡ De tranquillitate (además del De constantia y tal vez el De otio), es un joven pariente protegido de Séneca: pero nada parecido a un muchacho en curso de estudios; es, en la época del De tranquillitate, un provinciano que acaba de llegar a Roma, y que vacila todavía sobre su carrera a la vez que sobre su modo de vida, pero tiene ya tras sí cierto itinerario filosófico: su azoro se refiere esencialmente a la manera de llevarla a término. En cuanto a Lucilio, sólo tenía al parecer unos años menos que Séneca. Es procurador en Sicilia cuando intercambian, a partir de 62, la correspondencia apretada en la que Séneca le expone los principios y las prácticas de su sabiduría, le cuenta sus propias debilidades y sus combates todavía inacabados, y le pide incluso a veces ayuda. Por lo demás, no se ruboriza de decirle que a los sesenta años pasados ha ido él mismo a seguir 33 Lo -

la enseñanza de Metrónax. s corresponsales a quienes Plutarco dirige unos tratados que no son simplemente consideraciones generales sobre las virtudes y los defectos, sobre la felicidad del alma o los infortunios de la vida, sino consejos de conducta y a menudo en función de situaciones bien

determinadas, son también hombres maduros.
Este empeño de los adultos en ocuparse de su alma, su celo de escolares enve ' jecidos al ir a buscar a los filósofos para que les enseñen el camino de la felicidad, irritaba a Luc-ano, y a muchos otros con él. Se burla de Hermótimo, al que se

31. Epicuro, Carta a Meneceo, 122.
32. Sobre este terna, véase por @iernplo Séneca, Cartas a Lucilio, 82, 76;

90, 44-45; De constantia, ix, 13.

33. Séneca, Cartas a Lucilio, 76,14. Cf. A. Grilli, 11 problema della vita contemplativo nello mo@do greco-romano, pp. 217-280.

ve por las calles farfullando las lecciones que no debe olvidar; es sin embargo bastante mayor: desde hace ya veinte años, ha decidido no confundir más su vida con la de los desdichados humanos, y estima todavía en diez años largos el tiempo que necesita para llegar a la felicidad. Pero (lo indica él mismo un poco más lejos) ha empezado a filosofar a los cuarenta años. Son pues los cuarenta últimos años de su vida los que habrá dedicado a velar por sí mismo, bajo la dirección de un maestro. Y su interlocutor Licino, para divertirse, finge descubrir que también para él ha llegado el momento de aprender la filosofía, puesto que acaba justamente de cumplir cuarenta años: "Sírveme de báculo", dice a Hermótimo, y "llévame de la mano".34 Como dice I. Hadot a propósito de Séneca, toda esa actividad de dirección de conciencia es del orden de la educación de los adultos -de la Erwachsenerziehung.35

2. Hay que comprender que esa aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general, una atención difusa. El término epimeleia no designa simplemente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones; es de epimeleia de lo que se habla para designar las actividades del amo de casa@36 las tareas del príncipe que vela por sus súbditos@37 los cuidados que deben dedicarse a un enfermo o a un herido@31 0 también los deberes que se consagran a los dioses o a los muertos.19 Respecto de uno mismo, igualmente, la epimeleia implica un trabajo.

Para ello se necesita tiempo. Y es uno de los grandes problemas de ese cultivo de sí el de fijar, en la jornada o en la vida, la parte que conviene dedicarle. Se recurre a muchas fórmulas diversas. Se puede, por la noche o por la mañana, reservar algunos momentos al recogimiento, al examen de lo que tiene uno que hacer, a la memorización de ciertos princi-

34. Luciano, Hermátimo, 1-2.

35. I. Hadot, Seneca und die griechisch-r¿5mische Tradition der Seelenlei-
lung, 1969, p. 160.
36. Jenofonte, Económica, v, 1.
37. Dión de Prusa, Discursos, ni, 55.

38. Plutarco, Regum et imperatorum apophthegmata, 197d.
39. Platón, Leyes, 717c.

pios útiles, al examen de la jornada transcurrida; el examen matinal y vesperal de los pitagóricos vuelve a encontrarse, con contenidos diferentes sin duda, entre los estoicos; Séneca,40 Epicteto@41 Marco Aurelio42 hacen referencia a esos momentos que deben dedicarse a volverse sobre uno mismo. Se puede también interrumpir de vez en cuando las actividades ordinarias y hacer uno de esos retiros que Musonio, entre tantos otros, recomendaba vivamente:43 permiten estar a solas con uno mismo, recoger el propio pasado, colocar ante la vista el conjunto de la vida transcurrida, familiarizarse, por la lectura, con los preceptos y los ejemplos de que deseamos inspirarnos, y volver a encontrar, gracias a una vida despojada, los principios esenciales de una conducta racional. Es posible también, en la mitad o al término de nuestra carrera, descargarnos de sus diversas actividades y, aprovechando esa declinación de la edad en que los deseos están apaciguados, dedicarnos enteramente, como Séneca en el trabajo filosófico, o Espurrina en la calma de una existencia agradable,44 a la posesión de nosotros mismos.

Ese tiempo no está vacío: está poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas. Ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción tan mesurada como sea posible de las necesidades. Están las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero que hay que apropiarse aún mejor. Marco Aurelio da así un ejemplo de "anacoresis en uno mismo": es un largo trabajo de reactivación de los principios generales, y de los argumentos racionales que persuaden de no dejarse irritar ni contra los demás, ni contra los accidentes, ni contra cosas.45 Están también las conversaciones con un confidente, con amigos, con un guía o director; a lo cual se añade la correspondencia en la cual expone uno el estado de su alma, solicita

40. Séneca, De ira, iii.
41. Epicteto, Conversaciones, li, 21 ss.; iii, 10, 1-5.
42. Marco Aurelio, Pensamientos, iv, 3; xii, 19.
43. Musonio Rufo, Fragmentos, 60 (ed. Hense).
44. Plinio, Cartas, ni, 1.

45. Marco Aurelio, Pensamientos, iv, 3.

consejos, los da a quien los necesita -cosa que por lo demás constituye un ejercicio benéfico para aquel mismo que se llama el preceptor, pues los reactualiza así para sí mismo-:46 alrededor de¡ cuidado de uno mismo se ha desarrollado toda una actividad de palabra y de escritura donde se enlazan el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el prójimo.

Tocamos aquí uno de los puntos más importantes de esta actividad consagrada a uno mismo: constituye, no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social. Y eso en varios sentidos. A menudo en efecto tomó forma en estructuras más o menos institucionalizadas; así las comunidades neopitagóricas o también aquellos grupos epicúreos sobre cuyas prácticas tenemos alguna información a través de Filodemo: una jerarquía reconocida daba a los más adelantados la tarea de dirigir a los otros (ya fuera individualmente, ya de manera más colectiva); pero existían también ejercicios comunes que permitían, en el cuidado que tomaba uno de sí mismo, recibir la ayuda de los demás: la tarea definida como to di'allélón sózesthai.47 Epicteto, por su parte, enseñaba en un marco que se parecía mucho más al de una escuela; tenía varias categorías de alumnos: unos sólo estaban de paso, otros se quedaban más tiempo a fin de prepararse para la existencia de ciudadano ordinario o incluso para actividades importantes, y algunos otros, finalmente, destinándose a convertirse en filósofos de profesión, debían formarse en las reglas y prácticas de la dirección de conciencia.48 Se encontraba también -y en Roma en particular, en los medios aristocráticos- la práctica de¡ consultante privado que servía, en una familia o en un grupo, de consejero de existencia, de inspirador político, de intermediario eventual'en una negociación: "había ricos romanos que encontraban útil mantener a un filósofo, y algunos hombres de distinción no encontraban humillante esa posición"; debían dar "consejos morales y ánimo a sus patrones y a sus familias, mientras que éstos sacaban fuerzas de su aprobaciónll.49 Así Demetrio era el guía de alma de Tra-

46. Cf. Séneca, Cartas a Lucilio, 7, 99 y 109.
47. Filodemo, Peri parrhésias, frag. 36, p. 17.

48. Sobre los ejercicios de la escuela, cf. B.L. Hijmans, Ask¿sis: Notes on Epictetus'educational system, pp. 41-46.

49. F.H. Sandbach, The Stoics, p. 144; cf. también J.H. Liebeschütz, Continuity and change in Roman religion, pp. 112-113.

sea de Padua, que le hizo participar en la escenificación de su suicidio, para que le ayudara en aquel último momento a dar a su existencia su forma más bella y mejor acabada. Por lo demás esas diferentes funciones de profesor, de guía, de consejero y de confidente personal no eran siempre distintas ni mucho menos: en la práctica de¡ cultivo de sí, los papeles eran a menudo intercambiables, y alternativamente podían ser desempeñados por el mismo personaje. Musonio Rufo había sido el consejero político de Rubelio Plauto; en el exilio que siguió a la muerte de este últin-to, atrajo a su alrededor a visitantes y fieles y mantuvo una especie de escuela; luego, hacia el final de su vida, después de un segundo exilio bajo Vespasiano, regresó a Roma, impartió una enseñanza públi-
ca y formó parte del círculo de Tito.

Pero toda esa aplicación a uno mismo no tenía corno único soporte social la existencia de las escuelas, de la enseñanza y de los profesionales de la dirección de almas; encontraba fácilmente su apoyo en todo el haz de las relaciones habituales de parentesco, de amistad o de obligación. Cuando, en el ejercicio de la inquietud de sí, se apela a otra persona en la que se adivina una aptitud para dirigir y aconsejar, se hace uso de un derecho@ y es un deber lo que se cumple cuando se prodiga la ayuda a otro, o cuando se reciben con gratitud las lecciones que pueda darnos. El texto de Galeno sobre la curación de las pasiones es significativo desde ese punto de vista: aconseja a quien desee cuidar de sí mismo buscar la ayuda de otro; no recomienda sin embargo un técnico conocido por su competencia y su saber, sino simplemente un hombre de buena reputación cuya intransigente franqueza podamos tener ocasión de experimentar.50 Pero sucede también que el juego entre el cuidado de uno mismo y la ayuda al prójimo se inserte dentro de relaciones preexistentes a las que da una coloración nueva y un calor más grande. La inquietud, de sí -o el cuidado que se dedica a la inquietud que los de-1 más deben tener de sí mismos- aparece entonces como una intensificación de las relaciones sociales. Séneca dirige uii consuelo a su madre, en el momento en que él mismo está en el exilio, para ayudarla a soportar hoy esa desgracia, y más tarde tal vez -mayores infortunios. El Sereno a quien dirige

50. Galeno, Tratado de las pasiones del alma y de sus errores, ni, 6-10,

la larga consulta sobre la tranquilidad de] alma es un joven pariente de provincia a quien tiene bajo su protección. Su correspondencia con Lucilio profundiza, entre dos hombres que no tienen gran diferencia de edad, una relación preexistente y tiende a hacer poco a poco de esa guía espiritual una experiencia común de la que cada uno puede sacar provecho para sí mismo. En la carta treinta y cuatro Séneca, que puede decir a Lucilio: "Te reivindico, eres mi obra", añade en seguida: "Exhorto a alguien que ha partido ya rotundamente y que me exhorta a su vez"; y desde la carta siguiente evoca la recompensa de la perfecta amistad en que cada uno de los dos será para el otro el socorro permanente de que se hablará en la carta ciento nueve: "La habilidad del luchador se mantiene mediante el ejercicio de la lucha; un acompañante estimula la ejecución de los músicos. El sabio necesita del mismo modo sostener el aliento de sus virtudes: así, estimulando él mismo, recibe también de otro sabio un estimulante."51 La cura de sí aparece pues intrínsecamente ligada a un "servicio de almas" que comprende la posibilidad de un juego de intercambios con el otro y de un sistema de obligaciones recíprocas.

3. Según una tradición que se remonta muy lejos en la cultura griega, la inquietud de sí está en correlación estrecha con el pensamiento y la práctica de la medicina. Esta correlación antigua tomó cada vez más amplitud. Hasta el punto de que Plutarco podrá decir, al principio de los Preceptos de salud, que filosofía y medicina tratan de "un solo y mismo campo" (mía ch<5ra).52 Disponen en efecto de un juego nacional común cuyo elemento central es el concepto de "pathos"; se aplica lo mismo a la pasión que a la enfermedad física, a la perturbación del cuerpo que al movimiento involuntario del alma, y en un caso como en el otro, se refiere a un estado de pasividad que para el cuerpo toma la forma de una afección que perturba el equilibrio de sus humores o de sus cualidades, y que para el alma toma la forma de un movimiento ca-

51. Séneca, Cartas a Lucilio, 109, 2. Sobre Séneca, sus relaciones y su actividad de director, cf. P. Grima], Sénéque ou la conscience de I'Empire, pá393-410.

2. Plutarco, De tuenda sanitate praccepta, 122c.

paz de arrastrarla a su pesar. A partir de este concepto común, ha podido constituirse un marco de análisis válido para los males del cuerpo y del alma. Así el esquema "nosográfico" propuesto por los estoicos y que fija los grados crecientes de desarrollo y de cronicidad de los males: se distingue allí en primer lugar la disposición a los males, la proclivitas que expone a las enfermedades posibles; viene después la afección, la perturbación, que en griego se llama pathos y en latín affectus; luego la enfermedad (noséma, morbus) que se establece y declara cuando la perturbación se ha anclado en el cuerpo y en el alma; más grave, más duradera, la aegrotatio o la arrhóst¿ma que constituye un estado de enfermedad y de debilidad; finalmente está el mal inveterado (kakia, aegrotatio inveterata, vttium malum) que escapa a toda curación posible. Los estoicos presentaron también esquemas que señalan los diferentes estadios o las diferentes formas posibles de la curación; así Séneca distingue a los enfermos curados del todo o en parte de sus vicios, a los que están libres de sus enfermedades pero no todavía de sus afecciones; están los que han recobrado la salud pero son todavía frágiles a causa de las disposiciones que no están corregidas." Estas nociones y estos esquemas deben servir de guía común a la medicina del cuerpo y a la terapéutica del alma. Permiten no sólo aplicar el mismo tipo de análisis teórico a las perturbaciones fí. sicas y a los desórdenes morales, sino también seguir el mis. rno género de encaminarniento para intervenir en los unos y los otros, ocuparse de ellos, cuidarlos y eventualmente cu.

rarlos.

Toda una serie de metáforas médicas son utilizadas regu. larmente para designar las operaciones necesarias a los cui. dados del alma:. aplicar el escalpelo a la herida, abrir un abs. ceso, amputar, evacuar las superf luidades, dar medicamentos prescribir pociones amargas, calmantes o tonificantes.54 El mejoramiento, el perfeccionamiento del alma que se busca en la filosofía, la paideia que ésta debe asegurar, se tiñe mío y más de colores médicos. Formarse y cuidarse son activida

53. Cf. Cicerón, Tusculanas, iv, 10; Séneca, Cartas a Lucilio, 75, 9-15. Vé2 se sobre este punto 1. Hadot, Seneca und die griechisch-rómische Traditio

der Seelenleitung, Berlín, 1969, parte ii, cap. 2.
54. Sobre la comparación entre terapéutica del cuerpo y medicina d(alma, cf. por ejemplo Séneca, Cartas a Lucilio, 64, 8.

des solidarias. Epieteto insiste en ello: quiere que su escuela no se considere como un simple lugar de formación donde pueden adquiriese conocimientos útiles para la carrera hacia la notoriedad, antes de regresar a casa a fin de sacar provecho de ella. Hay que tomarla como un "dispensario del alma": "Es un gabinete médico (iatreion) la escuela de un filósofo; no debe uno, al salir, haber gozado,,sino haber sufrido.1155 Insiste mucho ante sus discípulos: que tomen conciencia de su condición como de un estado patológico; que no se consideren ante todo y sobre todo como escolares que vienen a buscar conocimientos junto a quien los posee; que se presenten a título de enfermos, como si el uno tuviera un hombro dislocado, el otro un absceso, el tercero una fístula, aquél dolores de cabeza. Les reprocha que vengan a él no para hacerse curar (therapeuthésomenoi) sino para hacer rectificar sus juicios y corregirlos (epanorthósontes). "¿Queréis aprender los silogismos? Curad primero vuestras heridas; detened el flujo de vuestros humores, calmad vuestro espíritu."-56

Recíprocamente, un médico como Galeno considera que es de su competencia no sólo curar los grandes extravíos del espíritu (la locura amorosa pertenecía tradicionalmente al campo de la medicina), sino curar las pasiones ("energía desbocada, rebelde a la razón") y los errores (que "nacen de una opinión falsa"); por lo demás, "giobalmente y en un sentido general", unas y otras "se llaman errores,I.57 Así, emprende la curación de un compañero de viaje que era dado a la ira. 0 también acoge la demanda de un joven de sus amistades que había venido un día a pedirle consulta: éste se había imaginado en efecto que era inaccesible a la perturbación de las pasiones, por pequeñas que fuesen, pero se había visto ciertamente obligado a reconocer.que se sentía más perturbado por cosas sin importancia que su maestro Galeno por las grandes; venía a pedirle ayuda.-58

En el cultivo de sí, el aumento de la preocupación médica rece sin duda haberse traducido por cierta forma, a la vez

55. Epicteto, Conversaciones, ni, 23, 30, y ni, 21, 20-24; cf. también Séne:a a propósito de alguien que asistía al curso de un filósofo: "Aut siznior do-num redeal, aut sanabilior" (Cartas a Lucilio, 108, 4).
56. Epicteto, Conversaciones, ii, 21, 12-22; cf. también ii, 15, 15-20.
57. Galeno, De la curación de las pasiones del alma, i, 1.
58. Ibid., iv, 16 y iv, 28.

particular e intensa, de atención al cuerpo. Esta atención es muy diferente de lo que pudo ser la valorización del vigor físico en una época en que la gimnasia, el entrenamiento deportivo y militar formaban parte integral de la formación de un hombre libre. Por lo demás, tiene en sí misma algo de paradójico, puesto que se inscribe, por lo menos en parte, en el interior de una moral que establece que la muerte, la enfermedad, o incluso el sufrimiento físico no constituyen males verdaderos y que vale más aplicarse a la propia alma que consagrar sus desvelos a cuidar el propio cuerpo.59 Es que el punto al que se atiende en estas prácticas de uno mismo es aquel en que los males del cuerpo y del alma pueden comunicarse entre ellos e intercambiar sus malestares: allí donde los malos hábitos del alma pueden acarrear miserias físicas, mientras que los excesos del cuerpo manifiestan y alimentan los defectos del alma. La inquietud se dirige sobre todo al punto de paso de las agitaciones y de las perturbaciones, teniendo en cuenta el hecho de que conviene corregir el alma si se quiere que el cuerpo no la domine y rectificar el cuerpo si se quiere que ella conserve el completo dominio de sí misma. Es a ese punto de contacto, corno punto de debilidad del individuo, al que se dirige la atención que se vuelve hacia los males, enfermedades y sufrimientos Tísicos. El cuerpo del que ha de ocuparse el adulto, cuando se preocupa de sí mismo no es ya el cuerpo joven que se trataba de formar por medio de la gimnasia; es un cuerpo frágil, amenazado, minado de pequeñas miserias y que a su vez amenaza al alma menos por sus exigencias demasiado vigorosas que por sus propias de. bilidades. Las cartas de Séneca ofrecerían muchos ejemplos, de esa atención dedicada a la salud, al régimen, a los males" tares y a todas las perturbaciones que pueden circular entr(cuerpo y alma.60 La correspondencia entre Front¿>n y Marc(Aurelio6' -para no hablar, por supuesto, de los Discursos sa grados de Elio Arístides que dan muy otras dimensiones a relato de la enfermedad y muy otro valor a su experienciamuestra bien el lugar que ocupa la inquietud del cuerpo e esas prácticas de uno mismo, pero también el estilo de es

59. Epicteto, Conversaciones, i, 9, 12-17; i, 22, 10-12; Manual, 41.
60. Séneca, Cartas a Lucilio, 55, 57, 78.
61. Marco Aurelio, cartas, vi, 6.

preocupación: el temor al exceso, la economía de régimen, la escucha de las perturbaciones, la atención detallada al disfuncionamiento, la consideración de todos los elementos (estación, clima, alimentación, modo de vida) que pueden perturbar al cuerpo y a través de él al alma.

Pero hay algo acaso más importante: es, a partir de ese paralelo (práctico y teórico) entre medicina y moral, la invitación que se hace a reconocerse como enfermo o amenazado por la enfermedad. La práctica de uno mismo implica que se constituya uno a los propios ojos no simplemente como individuo imperfecto, ignorante y que necesita ser corregido, formado e instruido, sino como individuo que sufre de ciertos males y que debe hacerlos cuidar ya sea por sí mismo, ya sea por alguien que tenga competencia para ello. Cada uno debe descubrir que está en estado de necesidad, que le es necesario recibir medicación y asistencia. "He aquí finalmente -dice Epicteto- el punto de partida de la filosofía: darse cuenta del estado en que se encuentra nuestra parte principal (aisthésis tou idiou hégemonikou pós eche¡). Después de haber reconocido su debilidad, ya no querrá uno ponerla al servicio de usos más importantes. Pero hoy ciertas gentes que son incapaces de tragar el menor bocado compran un tratado y emprenden la tarea de devorar-lo. Así pues vomitan o se indigestan. Luego vienen los cólicos, los catarros, las fiebres, hubieran debido reflexionar antes sobre su capacidad ... 1,62 y la instauración de esta relación con uno mismo corno enfermo es tanto más necesaria cuanto que las enfermedades del alma -a diferencia de las del cuerpo- no se anuncian con sufrimientos que se perciban; no sólo pueden pennanecer mucho tiempo insensibles, sino que ciegan a aquellos a quienes aquejan. Plutarco recuerda que los desórdenes del cuerpo pueden detectarse en general por el pulso, la bilis, la temperatura, los dolores, y que además las peores enfermedades físicas son aquellas en las que el sujeto, como en la letargia, la epilepsia, la apoplejía, no se da cuenta de su estado. Lo grave, en las enfermedades del alma, es que pasan inadvertidas, o incluso que se las puede tomar por virtudes (la ira por valentía, la pasión amorosa por amistad, la envidia por emulación, la cobardía por prudencia). Ahora bien, lo que quieren

62. Epicteto, Conversaciones; cf. también ii, 1 1, 1.

errno; pero, si lo está, que los médicos es "que no esté uno enf
no lo ignore".63

4. En esa práctica, a la vez personal y social, el conocimiento de sí ocupa evidentemente un lugar considerable. El principio délfico es recordado a menudo, pero no sería suficiente reconocer la pura y simple influencia de¡ tema socrático. De hecho, todo un arte del conocimiento de sí se desarrolló, con recetas muy precisas, con formas especificadas de examen y

ejercicios codificados. da y bajo rea. Podemos así, de manera muy esquematiza

serva de un estudio más completo y más sistemático, aislar en primer lugar lo que podríamos llamar los "procedimientos de prueba". Tienen por doble función hacer avanzar en la adquisición de una virtud y medir el punto a que se ha llegado: de ahí su progresividad, sobre la que Plutarco y Epicteto insistieron ambos. Pero sobre todo la finalidad de esas pruebas no es practicar la renunciación por sí misma; es hacerse capaz de prescindir de lo superfluo, constituyendo sobre uno mismo una soberanía que no dependa en modo alguno de su presencia o de su ausencia. Las pruebas a las que se somete uno no son estadios sucesivos en la privación; son una manera de medir y de confirmar la independencia de que se es capaz respecto de todo lo que no es indispensable y esencial. Nos devuelven por un tiempo al zócalo de las necesidades elementales, haciendo aparecer así en los hechos a la vez todo lo que es superfluo y la posibilidad de prescindir de ello. En El demonio de Sócrates, Plutarco refiere una prueba de este tipo cuyo valor queda afirmado por aquel que, en el diálogo, representa los temas del neopitagorismo; se empezaba abriendo el apetito mediante la práctica intensiva de algún deporte, se colocaba uno después ante mesas cargadas de los manjares más suculentos, y luego, después de haberlos contemplado, se los dejaba a los servidores y se contentaba uno
con la comida de los esclavos.64
Los ejercicios de abstinencia eran comunes a los epicúreos
y a los estoicos, pero este entrenamiento no tenía el mismo

63. Plutarco, Animine an corporis affectiones sint peiores, 501a.
64. Plutarco, El demonio de Sócrates, 585a.

sentido para unos y otros. En la tradición de Epicuro, se trataba de mostrar cómo, en esa satisfacción de las necesidades más elementales, se podría encontrar un placer más pleno, más puro, más estable que en las voluptuosidades sacadas de todo lo que es superfluo y la prueba servía para señalar el umbral a partir del cual la privación podía hacer sufrir. Epicuro, cuyo régimen sin embargo era de una extrema sobriedad, no tomaba ciertos días más que una ración disminuida para ver cuánto quedaba amputado de su placer.65 Para los estoicos, se trataba sobre todo de prepararse para las privaciones eventuales, descubriendo cuán fácil era a fin de cuentas prescindir de todo aquello a que la costumbre, la opinión, la educación, el cuidado de la reputación, el gusto de la ostentación nos han hecho apegados; en esas pruebas reductoras querían mostrar que lo indispensable podemos tenerlo siempre a nuestra disposición, y que es preciso guardarse de toda aprensión ante la idea de las privaciones posibles: "En plena paz -observa Séneca- el soldado maniobra; sin enemigo ante sí, establece un reducto; se cansa con trabajos superfluos, encaminados a proveer las tareas necesarias. No quieres que en el fragor de la acción ese hombre pierda la cabeza. Entrénalo antes de la acción."66 Y Séneca evoca una práctica de que habla asimismo en otra carta:67 pequeñas prácticas de "pobreza ficticia" que han de realizarse todos los meses y en el transcurso de las cuales, colocándose voluntariamente durante tres o cuatro días "en los confines de la miseria", se pasa por la experiencia del jergón, de la ropa grosera, del pan de ínfima calidad: no es "un juego sino una prueba" (non lusus, sed experimentum). No se priva uno un momento para saborear mejor los refinamientos futuros, sino para convencerse de que el peor infortunio no nos privará de lo indispensable, y de que podremos soportar siempre lo que somos capaces de sufrir algunas veces.68 Se familiariza uno con el mínimo. Es lo que quiere hacer Séneca según una carta escrita poco tiempo antes de las Saturnales del año 62; Roma está entonces "sudorosa" y la licencia "se ve oficial-

65. Séneca cita este rasgo epicúreo en las Cartas a Lucilio, 18, 9.
66. Séneca, op. cit., 18, 6.
67. Ibid, 20, 1 1.

68. Véase también Séneca, Cónsolación a Helvia, 12, 3.

mente acreditada". Séneca se pregunta si se debe o no parti cipar en las festividades: es dar una prueba de retención abstenerse y romper con la actitud general. Pero es actuar con una fuerza moral aún mayor no aislarse: lo mejor es "sin confundirse con la muchedumbre, hacer las mismas cosas, pero de otra manera". Y esa "otra manera" es aquella para la cual nos formamos de antemano mediante ejercicios voluntarios, prácticas de abstinencia y curas de pobreza; éstos permiten celebrar como todo el mundo la fiesta, pero -sin caer nunca en la luxuria; gracias a ellos, puede uno mantener un alma des. ligada en medio de la abundancia; "siendo rico, se sentirá uno más tranquilo cuando sepa cuán @o penoso es ser pobre"."

b, Al lado de estas pruebas prácticas, se consideraría ¡m, portante someterse al examen de conciencia. Este hábito form,ba parte de la ensei$-ma pitagérica,70 pero se habla extendido muy ampliamente- Parece que el examen de la mañana servía sobre todo para enfrentar las tareas y obligaciones de la jornada, para estar suficientemente preparado para ellas. El examen de la tarde, por su parte, estaba dedicado de rnanera mucho más unívwa a la memorización de la jornada pasada. De este ejercicio regularmente recomendado por numerosos autores, la descripción más detallada nos es dada po.rl Séneca en el De ira.71 Refiere su práctica a Sextio, ese estoi. co romano cuya enseñan= le era conocida gracias a Papirio Fabiano y a Sotión. Presenta la práctica de Sextio como ceritrada esencialmente alrededor de¡ balance de un progreso al final de la jornada; cuando se recogía para el reposo noctur-

· no, Sexti 1 :nterrogaba a su alma: "¿De qué defecto te has enrado?, ¿qué vicio has combatido?, ¿en qué te has vuelto mejor?" Séneca también pr@ede todas las noches a un examen@ de este tipo. La oscuridad -"apenas se ha retirado la luz"y el silencio -"cuando su mujer se ha callado"- son sus con. diciones exteriores. La preocupación de una preparación a un, sueño dichoso no está ausente, por lo demás, en Séneca: "¿Qué hay más bello que esa costumbre de hacer la encuesta de lo,

69. Séneca,CrtwaLucilio,IS.I-$;cf.cartal7,5:"Elestudiudelasabi duría no desc.ba @. @fect-@ @.ludabl@s sin la práctica de la sob@i@d.d. Ahora bicn, la sobriedad es wa pb@e. @.I.nt.@ia-"

70. Cf. Diágencs Laercio. Vida de lo@ tilósoto,, vía, 1, 27; P.dirio, Vidd

de Pitdgorw, 40,

71. Séneca, De ira, ni, 36.

da nuestra jornada?¿Qué dormir es el que viene tras esta revista de nuestras acciones? Qué tranquilo (tranquillus), profundo (altus) y libre (liber) es cuando el alma ha recibido su porción de elogio y de reproche." A primera vista, el examen a que se somete Séneca mismo constituye una especie de pequeña escena judiciaria que evocan claramente expresiones como "comparecer ante el juez", "instruir el proceso de las propias costumbres", "defender o citar la propia causa". Estos elementos parecen indicar la cesura de¡ sujeto en una instancia que juzga y un individuo acusado. Sin embargo el conjunto del proceso evoca también una especie de control administrativo, donde se trata de tomar las medidas de una actividad cumplida, para reactivar sus principios y corregir en el porvenir su aplicación. Tanto como el papel'de un juez, es la actividad de un inspector lo que evoca Séneca, o la de un amo de casa verificando sus cuentas.

Los términos empleados son significativos. De la jornada entera que acaba de transcurrir Séneca quiere "hacer el examen" (el verbo excutere, sacudir, golpear para hacer caer el polvo, se utiliza para designar la verificación que permite descubrir los errores de una cuenta); quiere "inspeccionarla"; de las acciones ejecutadas, de las palabras proferidas, quiere "volver a tomar las medidas" (remetiri, como puede hacerse después de un trabajo terminado para ver si es conforme a lo que se había previsto). La relación del sujeto consigo mismo en este examen no se establece tanto bajo la forma de una relación judiciaria en la que el acusado se encuentra en frente del juez; el término speculator (debe uno ser speculator su¡) designa precisamente ese papel. Y además el examen así practicado no se aplica, como si se tratara de una imitación del procedimiento judiciario, a unas "infracciones", y no lleva a una sentencia de culpabilidad, o a decisiones de autocastigo. Séneca, en el ejemplo que da aquí, señala acciones como el hecho de discutir demasiado encendidamente con ignorantes que, de todas maneras, no puede uno convencer, o de vejar con reproches a un amigo al que hubiera uno querido hacer progresar. De estas conductas, Séneca no está satisfecho en la medida en que, para alcanzar los fines que debe uno en efecto proponerse, los medios empleados no han sido los que se necesitaban: es bueno querer corregir a los amigos cuando es necesario, pero la reprimenda, de no ser me-

surada, hiere en lugar de mejorar; es bueno convencer a aquellos que no saben, pero con todo es preciso escogerlos de tal manera que sean capaces de ser instruidos. La prenda del examen no es pues descubrir la propia culpabilidad, hasta en sus menores fonnas y sus más tenues raíces. Si uno "no se oculta nada a sí mismo", ni "se perdona nada", es para poder memorizar, para tenerlos después presentes en el ánimo, los fines legítimos, pero también las reglas de conducta que permiten alcanzarlos gracias a la elección de medios adecuados. La falta no es reactivada por medio del examen para fijar una culpabilidad o estimular un sentimiento de remordimiento, sino para reforzar, a partir de la constatación recordada y meditada de un fracaso, los instrumentos racionales que asegu-

ren una conducta sabia.

c. A esto se añade la necesidad de un trabajo del pensamiento sobre sí mismo; deberá ser más que una prueba destinada a tomar la medida de aquello de que somos capaces; deberá ser también otra cosa que la estimación de una falta en relación con las reglas de conducta; debe tener la forma de una filtración permanente de las representaciones: examinarlas, controlarlas y seleccionarlas. Más que un ejercicio hecho a intervalos regulares, es una actitud constante la que hay que adoptar respecto de uno mismo. Para caracterizar esta actitud, Epicteto emplea unas metáforas que tendrán un largo destino en la espiritualidad cristiana; pero allí tomarán valores bien diferentes. Pide que adopte uno para consigo mismo el papel y la postura de un "vigilante nocturno" que verifica las entradas a la puerta de las ciudades o de las casas;72 0 también sugiere que ejerza uno sobre sí mismo las funciones de un "verificador de la moneda", de un "argirónomo", de uno de esos cambistas de dinero que no aceptan ninguna moneda sin haberse asegurado de lo que vale. "Mirad cuando se trata de la moneda... hemos inventado un arte, ¡y qué de procedimientos pone en obra el argirónomo para hacer la verificación de la moneda! La vista, el tacto, el olfato@ finalmente el oído; tira al suelo el denario y observa el sonido que produce; no se contenta con hacerlo sonar una sola vez, sino que se aplica a ello repetidamente, hasta hacerse un oído de músico." Desgraciadamente, prosigue Epicteto, estas precaucio.

72. Epicteto, Coriversaciones, iii, 12, 15.

nes que estamos dispuestos a tomar cuando se trata del dinero, las descuidamos cuando se trata de nuestra alma. Ahora bien, la tarea de la filosofía -su ergon principal y primeroserá precisamente ejercer ese control (dokimazein).73

Para formular lo que es a la vez principio general y esquema de actitud, Epicteto se refiere a Sócrates así como al aforismo que se enuncia en la Apología: "Una vida sin examen (anexetastos bios) no merece ser vivida."74 De hecho el examen de que hablaba Sócrates era aquel al que pretendía someter tanto a sí mismo como a los demás a propósito de la ignorancia, del saber y del no-saber de esa ignorancia. El examen de que habla Epicteto es muy diferente: es un examen que se refiere a la representación y que apunta a "ponerla a prueba", a "distinguirlas" (diakrinein) unas de otras y a evitar así que se acepte "la primera que venga". "Cada representación será necesario poder detenerla y decirle: 'Espera, déjame ver quién eres y de dónde vienes'del mismo modo que los guardas nocturnos dicen: 'Muéstrame tus papeles'. ¿Has recibido de la naturaleza la señal que debe poseer la representación para ser aprobada?"75 Hay que precisar sin embargo que el punto del control no es localizable en el origen o en el objeto m@ismo de representación, sino en el asentimiento que conviene o no conviene darle. Cuando una representación surge en el espíritu, el trabajo de la discriminación, de la diakrisis, consistirá en aplicarle el famoso canon estoico que señala la distribución entre lo que no depende de nosotros y lo que depende; las primeras, puesto que están fuera de nuestro alcance, no las acogeremos, las rechazaremos como representaciones que no deben convertirse en objetos de "deseo" o de "aversión", de "propensión" o de "repulsión". El -ontrol es una prueba de poder y una garantía de libertad: una manera de asegurar permanentemente que no nos ligaremos a lo que no cae bajo nuestro dominio. Velar permanentemente sobre nuestras representaciones, o verificar las seMes como se autentifica una moneda, no es interrogarnos (como se hará más tarde en la espiritualidad cristiana) sobre el origen profundo de la idea que viene; no es tratar de desci-

73. Ibid., i, 20, 7-1 1; cf. también ni, 3, 1-13.
74. Platón, Apología de Sócrates, 38a.
75. Epicteto, Conversaciones, ni, 12, 15.

frar un sentido oculto bajo la representación aparente; es calibrar la relación entre uno mismo y lo que es representado, para no aceptar en la relación con uno mismo sino lo que puede depender de la elección libre y razonable del sujeto.

5. El objetivo común de estas prácticas de uno mismo, a través de las diferencias que presentan, puede caracterizarse por el principio completamente general de la conversión a uno mismo -de la epistrophé eis heauton.76 La fórmula tiene aire platónico, pero recubre la mayoría de las veces significaciones sensiblemente diferentes. Debe comprenderse en primer lugar como una modificación de actividad: no es que haya que abandonar toda otra forma de ocupación para consagrarse entera y exclusivamente a uno mismo; pero en las actividades que hay que tener, conviene conservar en el ánimo que el fin principal que debemos proponernos ha de buscarse en nosotros mismos, en la relación de uno consigo mismo. Esta conversión implica un desplazamiento de la mirada: es preciso que ésta no se disperse en una curiosidad ociosa, ya sea la de las agitaciones cotidianas y de la vida de los demás (Plutarco consagró todo un tratado a esa polypragmosyne@, o la que trata de descubrir los secretos de la naturaleza más alejados de la existencia humana y de lo que importa para ella (Demetrio, citado por Séneca, alegaba que la naturaleza, que no oculta más que los secretos inútiles, había puesto al alcance del ser humano y bajo su mirada las cosas que le era necesario conocer). Pero la conversio ad se es también una trayectoria; una trayectoria gracias a la cual, escapando a todas las dependencias y a todas las servidumbres, acaba uno por alcanzarse a sí mismo, como un puerto al abrigo de las tempestades o como una ciudadela que protegen sus murallas: "Una posición inexpugnable posee el alma que, desasida de las cosas del futuro, se defiende en la fortaleza que se ha construido; los dardos que apuntan a ella caen siempre por debajo de ella. La Fortuna no tiene los brazos largos que le atribuye la opinión; no tiene asidero sobre nadie, excepto sobre aque-

76. Las expresiones epistroph¿ eis heauton, epistrephein eis heauton, se encuentran en Epicteto, Conversaciones, i, 4, 18; iii, 16, 15; iii, 22, 39; ni, 23, 37; ni, 24-106; Manual, 41.

llos que se apegan a ella. Demos pues el salto que en la medida de lo posible nos lanzará lejos de ella.1177
Esa relación con uno mismo constituye el término de la conversión y el objetivo final de todas las prácticas de uno mismo pertenece también a una ética del dominio. Sin embargo, para caracterizarlo, no se recurre sólo a invocar la forma agonística de una victoria sobre fuerzas difíciles de domesticar y de una dominación capaz de ejercerse sobre ellas sin posible impugnación. Esa relación se piensa a menudo sobre el modelo jurídico de la posesión: es uno "de sí mismo", es uno "suyo" (suum fieri, suum esse son expresiones que regresan a menudo en Séneca)@78 uno no depende sino de sí mismo, es uno su¡ iuris; ejerce uno sobre sí un poder que nada limita ni amenaza; detenta uno la potestas SUi.79 Pero a través de esta forma más bien política y jurídica, la relación con uno mismo se define también como una relación concreta, que permite gozar de uno mismo como de una cosa que está a la vez en posesión de uno y ante sus ojos. Si convertirse a uno mismo es apartarse de las preocupaciones de lo exterior, de las inquietudes de la ambición, del temor ante el porvenir, puede uno entonces volverse hacia su propio pasado, hacer de él la recolecta, desplegarlo a capricho ante los propios ojos y tener con él una relación que nada vendrá a perturbar: "Es la única parte de nuestra vida que es sagrada e inviolable, que ha escapado a todos los azares humanos, que está sustraída al imperio de la fortuna, que la pobreza no trastorna, ni el temor, ni la incursión de las enfermedades; ésta no puede ser perturbada ni arrebatada; perpetua y serena es su posesión."so Y la experiencia de uno mismo que se forma en esta posesión no es simplemente la de una fuerza domeñada, o de una soberanía ejercida sobre un poder listo a rebelarse; es la de un placer que toma uno en sí mismo. Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No sólo se contenta con lo que es y acepta limitar-

77. Séneca, Cartas a Lucilio, 82, S.
78. Séneca, De la brevedad de la vida, ii, 4; De la tranquilidad del alma,

xi, 2; Cartas a Lucilio, 62, 1; 75, 18.

79. Séneca, De la brevedad de la vida, v, 3 (su¡ iuris); Cartas a Lucilio, 75, 8 (in se habere potestatem); 32, 5 (tacultas su¡).

80. Se-neca, De la brevedad de la vida, x, 4, y xv, S.

se a ello, sino que "se complace" en sí mismo.81 Ese placer para el que Séneca emplea en general los términos gaudium o laetitia es un estado que no va ni acompañado ni seguido de ninguna forma de turbación en el cuerpo y en el alma; se define por el hecho de no ser provocado por nada que sea independiente de nosotros y que escape por consiguiente a nuestro poder; nace de nosotros mismos y en nosotros mismos.82 Se caracteriza asimismo por el hecho de que no conoce ni grados ni cambios, sino que se da "de una sola pieza", y de que, una vez dado, ningún acontecimiento exterior podría mellar-
10.83 En esto, esta clase de placer puede oponerse rasgo por
rasgo a lo que se designa con el término voluptas; éste desig-
na un placer cuyo origen ha de colocarse fuera de nosotros
y en los objetos cuya presencia no nos está asegurada: placer por consiguiente precario en sí mismo, minado por el temor de la privación y al que tendemos por la fuerza de¡ deseo que puede o no encontrar cómo satisfacerse A este género de placeres violentos, inciertos y provisionales, el acceso a uno mismo puede sustituir una forma de placer que, en la serenidad y para siempre, toma uno en sí mismo. "Disce gaudere, aprende la alegría -dice Séneca a Lucilio-: Quiero que nunca te haya faltado la alegría. Quiero que se dé a profusión en tu morada. Se dará a profusión a condición de que estés dentro de ti mismo... No cesará nunca cuando hayas encontrado una vez dónde se la encuentra... Vuelve tu mirada hacia el bien verdadero; sé feliz de tu propio fondo (de tuo). Pero ese fondo, ¿cuál es? Tú mismo y la mejor parte de ti mismo."84

Fue en el marco de este cultivo de sí, de sus temas y de sus prácticas, donde se desarrollaron, en los primeros siglos de nuestra era, las reflexiones sobre la moral de los placeres; por ese lado es donde hay que buscar para comprender las transformaciones que pudieron afectar a esa moral. Lo que a primera vista puede considerarse como severidad más marcada,

81. Séneca, Cartas a Lucilio, 13, 1; cf. también 23, 2-3; Epicteto, Conversaciones, ii, 18; Marco Aurelio, Pensamientos, vi, 16.
82. Séneca, Cartas a Lucilio, 72, 4.
83. Ibid., 72. Cf. también De la vida bienaventurada, ni, 4.
84. Cartas a Lucilio, 23, 3-6; cf. también 124, 24. Sobre la crítica de la vo-

luptuosidad: De la vida bienaventurada, xi, 1-2.

austeridad acrecentada, exigencia más estricta, no debe interpretarse, en efecto, como un endurecimiento de las prohibiciones; el campo de lo que podía prohibirse apenas se ensanchó y no se intentó organizar sistemas de prohibición más autoritarios y más eficaces. El cambio incumbe mucho más a la manera en que el individuo debe constituirse como sujeto moral. El desarrollo del cultivo de sí produjo su efecto no en el reforzamiento de lo que puede suprimir el deseo, sino en ciertas modificaciones que tocan a los elementos constitutivos de la subjetividad moral. ¿Ruptura con la ética tradicional del dominio de sí? Ciertamente no, sino desplazamiento, inflexión y diferencia de acentuación.

El placer sexual como sustancia ética sigue siendo del orden de la fuerza -de la fuerza contra la que hay que luchar y sobre la cual el sujeto debe asegurar su dominio-, pero en este juego de la violencia, del exceso, de la rebeldía y del combate, se pone cada vez más preferiblemente el acento en la debilidad del individuo, en la fragilidad, en la necesidad en que se encuentra de huir, de escapar, de protegerse y de mantenerse al abrigo. La moral sexual exige aún y siempre que el individuo se someta a cierto arte de vivir que define los criterios estéticos y éticos de la existencia, pero este arte se refiere cada vez más a principios universales de la naturaleza o de la razón, a los que todos deben plegarse de la misma manera, cualquiera que sea su estatuto. En cuanto a la definición del trabajo que hay que realizar sobre uno mismo, sufre también, a través del cultivo de sí, cierta modificación: a través de los ejercicios de abstinencia y de dominio que constituyen la askésis necesaria, el lugar que se concede al conocimiento de uno mismo se hace más importante: la tarea de ponerse a prueba, de examinarse, de controlarse en una serie de ejercicios bien definidos coloca la cuestión de la verdad -de la verdad de lo que uno es, de lo que uno hace y de lo que uno es capaz de hacer- en el centro de la constitución del sujeto moral. Finalmente, el punto en que desemboca esta elaboración sigue siendo ciertamente, aún y siempre, definido por la soberanía del individuo sobre sí mismo; pero esta soberanía se amplía en una experiencia donde la relación con uno mismo toma la forma no sólo de un dominio sino de un goce sin deseo y sin turbación.

Estamos lejos todavía de una experiencia de los placeres

sexuales en la que éstos serán asociados con el mal, en la que el comportamiento deberá someterse a la forma universal de la ley y en la que el desciframiento de¡ deseo sera una condición indispensable para tener acceso a una existencia purificada. Sin embargo puede verse ya cómo la cuestión del mal comienza a trabajar el tema antiguo de la fuerza, cómo la cuestión de la ley comienza a inflexionar el tema del arte y de la techné, cómo la cuestión de la verdad y el principio del conocimiento de uno mismo se desarrollan en las prácticas de la ascesis. Pero conviene previamente buscar en qué contexto y por qué razones el cultivo de sí se desarrolló de esta rnanera, y precisamente bajo la forma que acabamos de ver.

CAPITULO III

UNO MISMO Y LOS DEMµS

A ese desarrollo del cultivo de sí y a la inflexión que se opera entonces en la ética de los placeres, los trabajos de los historiadores pueden encontrarles varios motivos. Dos sobre todo parecen importantes: cambios en la práctica matrimonial y modificaciones en las reglas del juego político. Me limitaré, en este breve capítulo, a retomar sobre estos dos temas algunos elementos sacados de investigaciones históricas anteriores y a esbozar la proposición de una hipótesis de conjunto. La nueva importancia del matrimonio y de la pareja, cierta redistribución en los papeles políticos, ¿no provocaron en esa moral que era esencialmente una moral de hombres una nueva problematización de la relación con uno mismo? Bien podrían haber suscitado no un repliegue sobre uno mismo, sino una manera nueva de reflexionar sobre uno mismo en la relación que tiene uno con la mujer, con los demás, con los acontecimientos y las actividades cívicas y políticas, y otra manera de considerarse como sujeto de los propios placeres. El cultivo de sí no sería la "consecuencia" necesaria de estas modificaciones; no sería su expresión en el orden de la ideología. Constituiría en relación con ellas una respuesta¡ original bajo la forma de una nueva estilística de la existencia.

1. EL PAPEL MATRIMONIAL

Es difícil decir cuál era en la civilización helenística o romana según las diferentes regiones y las diferentes capas sociales, la extensión real de la práctica matrimonial. Los historiadores han podido localizar sin embargo -donde la documentación lo permite- ciertas transformaciones referentes ya sea a las formas institucionales, ya sea a la organización de las

[693

relaciones conyugales, ya sea a la significación y el valor moral que podían atribuírselas.

El punto de vista institucional primero. Acto privado, dependiente de la familia, de su autoridad, de las reglas que practicaba y que reconocía como propias, el matrimonio no exigía ni en Grecia ni en Roma la intervención de los poderes públicos. Era en Grecia una práctica "destinada a asegurar la permanencia del oikos" cuyos dos actos fundamentales y vitales señalaban, el uno, la transferencia al marido de la tutela ejercida hasta entonces por el padre, el otro, la entrega efectiva de la esposa a su cónyuge.' Constituía pues una "transacción privada, un asunto concluido entre dos jefes de familia, uno real, el padre de la muchacha, el otro virtual, el futuro marido"; ese asunto privado se presentaba "sin nexo con la orranización política y s(>cial".2 Del mismo modo, sobre el matrimonio romano, 3. A. Crook y P. Veyne recuerdan que no era originariamente sino un estado de hecho "dependiente de la intención de las partes" y "señalado por una ceremonia" y que acarreaba "efectos de derecho" sin ser por ello "un acto jurídico".3 Progresivamente el matrimonio, en el mundo helenístico, va tomando lugar en el interior de la esfera pública. Desborda así el marco de la familia con el efecto paradójico de que la autoridad de ésta se encuentra "públicamente" sancionada, pero también relativamente limitada. En el mundo helenístico, C. Vatin ve a esta evolución apoyarse sobre el recurso a las ceremonias religiosas, que sirven en cierto modo de intermediario entre el acto privado y la institución pública; resumiendo esta transformación, de la que pueden verificarse los resultados en el siglo ii y en el siglo i antes de nuestra era, escribe: "Es claro que el matrimonio ha salido desde ese momento del marco de las instituciones familiares y el matrimonio religioso alejandrino que es tal vez un vestigio del

1. J.-P. Broudehoux, Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie, páginas 16-17.
2. C. Vatin, Recherches sur le mariage et la condition de la femme maride d I'époque hellénistique, p. 4.
3. J.A. Crook, Law and life in Rome, pp. 99 ss.; P. Veyne, "L'amour á Rome", Annales E.S.C., 1978, 1, pp. 39-40.

matrimonio privado antiguo es también una institución cívica: ya sea por medio de un funcionario o por medio de un sacerdote, es siempre la ciudad entera la que sanciona el matrinionio." Y confrontando los datos que conciernen a la ciudad de Alejandría con los que se refieren a la sociedad rural, añade: "Con algunas variantes, asistimos en la chóra y en la capital a un fenómeno de evolución rápida de institución privada a institución pública.114

En Roma, se puede constatar una evolución que es globalmente del mismo tipo, incluso si toma caminos diferentes, e incluso si, hasta bastante tarde, el matrimonio sigue siendo, en lo esencial, "una ceremonia privada, una fiesta".' Un conjunto de medidas legislativas señala poco a poco el imperio de la autoridad pública sobre la institución matrimonial. La famosa ley de adulteriis es una de las manifestaciones de este fenómeno. Manifestación tanto más interesante cuanto que al condenar por adulterio a la mujer casada que tiene comercio con otro hombre, y al hombre que tiene comercio con una mujer casada (y no al hombre casado que tuviese relaciones con una mujer que no lo esté), esa ley no propone nada nuevo sobre la calificación de los hechos. Retorna exactamente los esquemas tradicionales de la apreciación ética; se limita a transferir al poder público una sanción que correspondía hasta entonces a la autoridad familiar.

Esta "publicización" progresiva del matrimonio acompaña a muchas otras transformaciones, de las que es a la vez efecto, relevo e instrumento. Parece, en la medida en que los documentos permiten juzgar de ello, que la práctica del matrimonio, o del concubinato regular, se generalizó o por lo menos se extendió a capas más importantes de la población. En su forma antigua, el matrimonio no tenía interés ni razón de ser sino en la medida en que, a la vez que seguía siendo un acto privado, acarreaba efectos de derecho o por lo menos de estatuto: transmisión de un nombre, constitución de herederos, organización de un sistema de alianzas, reunión de fortunas. Lo cual sólo tenía sentido para aquellos que podrían desarrollar las estrategias de tales campos. Como dice una vez más P. Veyne: "En la sociedad pagana, no todo el mundo

4. C. Vatin, op. cit., pp. 177-178.
S. P. Veyne, loc. cit.

se casaba, ni mucho menos... El matrimonio, cuando se casaba uno, respondía a un objetivo privado: transmitir el patrimonio a los descendientes más bien que a otros miembros de la familia o a hijos de amigos; y a una política de castas: perpetuar la casta de los ciudadanos. "6 Se trataba, para usar los términos de J. Boswell, de un matrimonio que, "para las clases superiores, era en gran parte dinástico, político y económico".7 En cuanto a las clases pobres, por poco informados que estemos sobre sus prácticas matrimoniales, podemos suponer con S.B. Pomeroy que dos factores contradictorios eran susceptibles de intervenir, los cuales remitían ambos a las funciones económicas del matrimonio: la esposa y los hijos podían constituir una mano de obra útil para el hombre libre y pobre, pero por otro lado "hay un nivel económico por debajo del cual un hombre no puede esperar mantener a una mujer y unos hijos".8

Los imperativos económico-políticos que gobernaban el matrimonio (haciéndolo necesario en ciertos casos y, en otros, inútil) debieron perder una parte de su importancia cuando en las clases privilegiadas el estatuto y la fortuna llegaron a depender de la proximidad del príncipe, de la "carrera" civil o militar, del éxito en los "neg<)¿ios", más que de la alianza entre grupos familiares únicamente. Menos sobrecargado de estategias diversas, el matrimonio se hace más "libre": libre en la elección de la esposa, libre también en la decisión de casarse y en las razones personales para hacerlo. Podría ser también que en las clases menos favorecidas el matrimonio se haya convertido -más allá de los motivos económicos que podían hacerlo parecer apreciable- en una forma de lazo que recibía su valor del hecho de que establecía y mantenía relaciones personales fuertes, que irnplicaban el compartir la vida, la ayuda mutua, el apoyo moral. En todo caso, el estudio de las inscripciones sepulcrales ha podido mostrar la relativa frecuencia y la estabilidad de las uniones, en medios que no eran los de la aristocracia,9 y tenemos testimonios sobre el matrimonio de los esclavos.10 Cualquiera que sea la

6. LOC. cit.
7. J. Bosweil, Christianity, social toleran, and homosexuality, p. 62.
8. S.B. Pomeroy, Goddesses, whores, wives and slaves, 1975, p. 133.

9. Ibid., p. 209.
10. P. Veyne, op. cit, P. 40; S.B. Pomeroy, op. cit., p. 193.

respuesta que se dé a la pregunta sobre la extensión de la práctica matrimonial, parece que ésta se hizo de más fácil acceso; los umbrales que la hacen "interesante" han sido rebajados.
Se sigue que el matrimonio aparece cada vez más como una unión libremente consentida entre dos copartícipes cuya desigualdad se atenúa hasta cierto punto sin por ello desaparecer. Parece claro que en el mundo helenístico, y teniendo en cuenta muchas diferencias locales, el estatuto de la mujer ganó en independencia por relación con lo que era en la época clásica -y sobre todo por relación con la situación ateniense. Esta modificación relativa depende en primer lugar de] hecho de que la posición del hombre-ciudadano ha perdido una parte de su importancia política; depende también de un reforzamiento positivo del papel de la mujer -de su papel económico y de su independencia jurídica. Según ciertos historiadores, los documentos muestran que la intervención del padre de la mujer se hace cada vez menos decisiva en el matrimonio. "Era corriente que un padre, en cuanto guarda institucional, diese a su hija en matrimonio. Pero ciertos contratos se establecían simplemente entre un hombre y una mujer que se ponían de acuerdo en compartir sus vidas. El derecho de una hija casada a determinarse a sí misma contra la autoridad paterna empieza a afirmarse. Según las leyes ateniense, romana y egipcia, el padre estaba habilitado para disolver el matrimonio de su hija contra su voluntad. Más tarde, sin embargo, en el Egipto romano bajo la ley egipcia, la autoridad del padre sobre una hija casada era impugnada por decisiones judiciarias que establecían que la voluntad de la mujer era un factor determinante. Si quería seguir casada, podía hacerlo."" El matrimonio se concluye cada vez más netamente como un contrato querido por los dos cónyuges, que se comprometen personalmente. La ekdosis por la cual la muchacha era entregada solemnemente por su padre o tutor al esposo "tiende a desaparecer"; y el contrato de aspecto esencialmente financiero que la acompañaba de manera tradicional acaba por ser lo único que subsiste en el caso de los matrimonios escritos; va completado entonces con cláusulas relativas a las personas. No sólo las mujeres reciben su dote, de la que disponen cada vez más libremente en el ma-

1 1. S.B. Pomeroy, op. cit., p. 129.

trimonio, y sobre la que algunos contratos prevén que les será restituida en caso de divorcio, sino que además recobran su parte de herencia.

En cuanto a las obligaciones que los contratos de matrimonio imponen a los esposos, el estudio de C. Vatin muestra para el Egipto helenístico una evolución significativa. En documentos que datan de fines del siglo iv o del siglo iii a. C., los compromisos de la mujer implicaban la obediencia al marido, la prohibición de salir, de noche o de día, sin el permiso de éste, la exclusión de toda relación sexual con otro hombre, la obligación de no arruinar la casa y de no deshonrar a su marido. Este debía a cambio mantener a su mujer, no instalar una concubina en la casa, no maltratar a su esposa y no tener hijos de las relaciones que pudiese mantener en el exterior. Más tarde, los contratos estudiados especifican obligaciones mucho más estrictas del lado del marido. La obligación para él, de subvenir a las necesidades de su mujer, queda precisada, pero también se especifica la prohibición de tener una amante, o un querido, y de poseer otra casa (en la cual podría mantener a una concubina). Como lo observa C. Vatin, en este tipo de contrato "es la libertad sexual del marido la que está en tela de juicio; la mujer será ahora tan exclusiva como el hombre". Los contratos de matrimonio así desarrollados hacen entrar al marido y a la mujer en un sistema de deberes o de obligaciones que no son por cierto iguales, pero que son compartidos. Y ese compartir se hace no en nombre del respeto debido a la familia de la que cada uno de los dos cónyuges es en cierto modo representante en el estado de matrimonio, sino con vistas a la pareja, a su estabilidad y a su reglamentación interna.12

Semejantes obligaciones, explícitamente afirmadas, piden y revelan, entre los esposos, formas de vida conyugal más apretadas que en el pasado. Las prescripciones no podrían encontrarse formuladas en los contratos si no correspondiesen ya a una actitud nueva, y al mismo tiempo debieron pesar sobre cada uno de los cónyuges de tal manera que inscribían en su vida, mucho más netamente que en el pasado, la realidad de la pareja. La institucionalización del matrimonio por consentimiento mutuo, escribe C. Vatin, hace "nacer la

12. C. Vatin, op. cit., pp. 203-206.

idea de que existía una comunidad conyugal y que esta realidad, constituida por la pareja, tiene un valor superior a la de sus componentes".13 Una evolución un poco análoga es la que P. Veyne ha señalado en la sociedad romana: "Bajo la República, cada uno de los esposos tenía un papel definido que desempeñar y, una vez cumplido ese papel, las relaciones efectivas entre esposos eran lo que podían ser... Bajo el Imperio... el funcionamiento mismo del matrimonio se supone que reposa sobre el buen entendimiento y la ley del corazón. Así nace una idea nueva: la pareja del amo y el ama de casa.1114

Múltiples serían pues las paradojas en la evolución de esta práctica matrimonial. Busca sus avales del lado de la autoridad pública, y se convierte en un asunto cada vez más importante en la vida privada. Se Iibera de los objetivos económicos y sociales que la valorizaban, y se generaliza al mismo tiempo. Se hace para los esposos más y más constrictiva, y suscita al mismo tiempo actitudes más y más favorables, como si cuanto más exigiera más atrajera. El matrimonio parecería volverse más general como práctica, más público como institución, más privado como modo de existencia, más fuerte para ligar a los cónyuges y por consiguiente más eficaz para aislar a la pareja en el campo de las otras relaciones sociales.

Es difícil evidentemente medir con precisión la amplitud de este fenómeno. La documentación accesible se refiere a algunas áreas geográficas privilegiadas, y no ilumina ciertas capas de la población. Sería especulativo hacer de él un movimiento universal y masivo, aun cuando, a través de su carácter lacunar y disperso, las indicaciones son bastante convergentes. En todo caso, si hemos de creer a los otros textos de los primeros siglos de nuestra era, el matrimonio parecería convertirse para los hombres -pues que es sólo de su testimonio de lo que disponemos- en un foco de experiencias más importantes, más intensas, más difíciles también y más problemáticas. Y por matrimonio no hay que entender únicamente la institución útil a la familia o a la ciudad, ni a la actividad doméstica que se desarrolla en el marco y según las reglas de una buena casa, sino ciertamente el "estado" de matrimonio como forma de vida, existencia compartida, lazo per-

13. Ibid., p. 274.

14. P. Veyne, "L'amour á Rome", Annales E.S.C., 1978, 1.

sonar y posición respectiva de los copartícipes en esa relación. Como hemos visto, no es que la vida matrimonial según su esquema antiguo haya excluido entre esposos proximidad y sentimiento. Pero parece claro que, en el ideal propuesto por Jenofonte, estos sentimientos estaban directamente ligados (lo cual no excluía ni la seriedad ni la intensidad) al ejercicio de¡ estatuto del marido y a la autoridad que le era conferida: un poco paternal con respecto a su joven esposa, Iscómaco le enseñaba con paciencia lo que tenía que hacer, y en la medida en que, en efecto, ella desempeñaba bien el papel inherente a sus funciones de ama de casa, él tenía por ella un respeto y un afecto que no debían desmentirse hasta el final de sus vidas. En la literatura de la época imperial, encontramos testimonios de una experiencia mucho más compleja del matrimonio: y las búsquedas de una ética del "honor conyugal" se muestran sin duda a través de las reflexiones so bre el papel del esposo, sobre la naturaleza y la forma del lazo que lo ata a su mujer, sobre el juego entre una superioridad a la vez natural y estatutaria y un afecto que puede ir hasta la necesidad y la dependencia.

Se podría evocar así la imagen que, en ciertas de sus cartas, Plinio da de sí mismo como "individuo conyugal", y compararla con el retrato de aquel otro buen marido que era Iscómaco. Así, en el famoso billete que dirige a su esposa para llorar su ausencia, lo que aparece no es simplemente, como en tantas otras cartas, el hombre que toma a su esposa admirativa y dócil por testigo de sus trabajos literarios y de sus éxitos de tribuna; es un hombre que tiene hacia su mujer un apego intenso y un deseo físico tan vivo que iio puede evitar buscarla noche y día cuando ya no está allí: "No podrías creer cuánto te echo a faltar; la razón es mi amor en primer lugar, luego el hecho de que no tenemos la costumbre de estar separados. Por eso una gran parte de mis noches me la paso representándome despierto tu imagen; por eso en pleno día, a la hora en que acostumbraba ir a verte, mis pies me llevan por sí mismos a tu alojamiento; por eso finalmente, triste y afligido como si me hubieran cerrado la puerta, regreso a tu cuarto vacío. Hay un solo momento en que escapo a esta tortura: es el que paso en el foro, absorto en el proceso de mis amigos. Represéntate pues lo que es mi vida, cuando tengo que buscar el reposo en el trabajo, y mi consuelo en los sin-

sabores y las preocupaciones."15 Las fórmulas de esta carta merecen recordarle. La especificidad de una relación conyugal personal, intensa y afectiva, independiente del estatuto y de la autoridad maritales a la vez que de las responsabilidades de la casa, aparece claramente en ella; el amor se distingue con cuidado de lo que es el compartir habitual de la existencia, incluso si ambos contribuyen de manera legítima a hacer preciosa la presencia de la esposa y dolorosa su ausencia. Por otra parte, Plinio aduce varios de los signos tradicionales reconocidos en la pasión amorosa: las imágenes que obsesionan las noches, los movimientos involuntarios de ¡das y venidas, la búsqueda del objeto perdido; ahora bien, esos procederes que pertenecen al cuadro clásico y negativo de la pasión son presentados aquí de manera positiva, o más bien, el sufrimiento del esposo, el movimiento apasionado por el que se ve arrastrado, el hecho de que esté dominado por su deseo y su pena se dan como las prendas positivas del afecto conyugal. Finalmente, entre vida matrimonial y actividad pública, Plinio establece no un principio común que unifique el gobierno de la casa y la autoridad sobre los demás, sino un juego complejo de sustitución y de compensación: a falta de encontrar en su casa la dicha que le proporcionaba su mujer, se sume en los asuntos públicos; pero cuán viva tiene que ser su herida para que encuentre en los sinsabores de esa vida en el exterior los consuelos de sus penas privadas.

En muchos otros textos más, se ve a la relación entre esposos desligarse de las funciones matrimoniales, de la autor¡dad estatutaria del esposo y del gobierno razonable de la casa, para presentarse como una relación singular que tiene su fuerza, sus problemas, sus dificultades, sus obligaciones, sus beneficios y sus placeres propios. Podrían citarse otras cartas de Plinio y señalar indicaciones en Lucano o Tácito; podríamos también referirnos a esa poesía del amor conyugal cuyo ejemplo nos da Estacio: el estado de matrimonio aparece allí como la fusión de dos destinos en una pasión indefectible donde el marido reconoce su sumisión afectiva: "Fue Venus quien nos unió en la flor de nuestros años; Venus nos conservará el favor en la declinación de la vida. Tus leyes me encontraron contento y dócil (libens et docilis); no romperé

15. Plinio, Cartas, vii, S.

un lazo que siento más fuertemente cada día... Esta tierra me hizo nacer para ti (creavit me tibi): ha encadenado para siempre mi destino al tuyo." 16
No es evidentemente en textos como éstos donde habría que ión de lo que pudo ser realmente la

buscar una representas época del Imperio. La sinceridad de vida matrimonial en la
que hacen gala no vale como testimonio. Son textos que proclaman de manera voluntariamente aplicada un ideal de conyugalidad. Hay que tomarlos no como el reflejo de una situación, sino corno la formulación de una exigencia, y es como tal justamente corno forman parte de lo real. Muestran que el matrimonio es Interrogado como un modo de vida cuyo valor no está exclusivamente, ni siquiera tal vez esencialmente, ligado al funcionamiento del oikos, sino a un modo de relación entre dos copartícipes; muestran también que, en ese lazo, el hombre tiene que regular su conducta no sólo a partir de un estatuto, de privilegios y de funciones domésticas, sino también a partir de un "papel racional" respecto de su mujer; muestran finalmente que ese papel no es sólo una función gubernamental de formación, de educación, de dirección, sino que se inscribe en un juego complejo de reciprocidad afectiva y de dependencia recíproca. Ahora bien, si es cierto que la reflexión moral sobre la buena conducta del matrimonio había buscado durante mucho tiempo sus principios en un análisis de la "casa" y de sus necesidades intrínsecas, se comprende la aparición de un nuevo tipo de problemas donde se trata de definir la manera en que el hombre podrá constituirse como sujeto moral en la relación de conyugalidad.

2. El, JUEGO POLITICO

La decadencia de las ciudades-estado como entidades autónornas a partir del siglo iii a. C. es un hecho conocido. Se ha visto en ello a menudo el motivo de un retroceso general de la vida política allí donde las actividades cívicas habían constituido para los ciudadanos un verdadero oficio; se reconoce aquí la razón de una decadencia de las clases tradicionalmente

16. Estacio, Silvas, iii, 3, vv. 23-26 y 106-107.

mínantes, y se buscan sus consecuencias en un movimiento de repliegue por el cual los representantes de esos grupos privilegiados habrían transformado esa pérdida efectiva de autoridad en una retirada voluntaria, dando así cada vez más valor a la existencia personal y a la vida privada. "El desmoronamiento de la ciudad-estado era inevitable. De manera general, la gente se sentía bajo el peso de poderes mundiales que ya no podían controlar ni siquiera modificar.. El azar reinaba... Las filosofías de la edad helenística eran esencialmente filosofías de la evasión y el medio principal de esa evasión era cultivar la autonomía.1117
Si las ciudades-estado -allí donde existían- perdieron en efecto, a partir del siglo iii, una parte de su autonomía, sería evidentemente dudoso reducir a este fenómeno lo esencial de las transformaciones que pudieron tener lugar, en la época helenística y romana, en el campo de las estructuras políticas; sería inadecuado también buscar en él el principio explicativo esencial de los cambios que pudieron producirse en la reflexión moral y en la práctica de uno mismo. De hecho -y sobre este punto hay que referirse a los historiadores que han mellado bastante la gran figura nostálgico de la ciudad-estado que el siglo xix había dibujado con cuidado-, la organización de las monarquías helenísticas y luego del Imperio romano no puede analizarse simplemente en los términos negativos de una decadencia de la vida cívica y de una confiscación del poder por instancias estatales cada vez más lejanas. Conviene subrayar por el contrario que la actividad política local no fue ahogada por la instauración y el reforzamiento de esas grandes estructuras de conjunto; la vida de las ciudades, con sus reglas institucionales, sus riesgos, sus luchas, no desaparece a consecuencia del ensanchamiento del marco en que se inscribe, ni como efecto de rebote del desarrollo de un poder de tipo monárquico. La angustia ante un universo demasiado vasto que habría perdido sus comunidades políticas constituyentes podría sin duda ser un sentimiento que prestamos retrospectivamente a los hombres del mundo grecorromano. Los griegos de la época helenística no tuvieron que huir del "mundo sin ciudad de los grandes imperios", por la excelente razón de que "el helenismo era un mundo de ciudades",

17. J. Ferguson, Moral values in the ancient worid, pp. 135-137.

y criticando la idea de que la filosofía habría constituido, después del desmoronamiento del sistema de las ciudades, "un abrigo contra la tempestad", F.H. Sandbach hace observar en primer lugar que, en el pasado, "las ciudades-estado nunca habían dado la seguridad", y en seguida que siguieron siendo la forma primera y normal de la organización social "incluso después de que el poder militar hubo pasado a manos de las grandes monarquías".18 Más que en una reducción o en una anulación de las actividades políticas por los efectos de un imperialismo centralizado, hay que pensar en la organización de un espacio complejo: mucho más vasto, mucho menos discontinuo, mucho menos encerrado de lo que podía serlo el de las pequeñas ciudades-estado, es también más flexible, más diferenciado, menos estrictamente jerarquizado que lo que será más tarde el Imperio autoritario y burocrático que se intentará organizar después de la gran crisis del siglo iii. Es un espacio donde los focos de poder son múltiples, donde las actividades, las tensiones, los conflictos son numerosos, donde se desarrollan según varias dimensiones y donde los equilibrios se consiguen por medio de transacciones variadas. Es un hecho, en todo caso, que las monarquías helenísticas trataron mucho menos de suprimir, refrenar o incluso reorganizar de cabo a rabo los poderes locales que de apoyarse en ellos y utilizarlos como intermediarios y relevo para la colecta de los tributos regulares, para la percepción de los impuestos extraordinarios y para la provisión de lo que era necesario para los ejércitos. 19 Es un hecho asimismo que, de manera bastante general, el imperialismo romano se orienta hacia soluciones de este tipo más que hacia el ejercicio de una administración directa; la política de municipalización fue una línea bastante constante cuyo efecto era estimular la vida política de las ciudades en el marco más amplio del Imperio.20 y si el discurso que Dión Casio pone en boca de Mecenas presenta anacronismos en relación con la política que hubiera podido ser aconsejada a Augusto y en verdad seguida por él, representa

18. F.H. Sandbach, The Stoics, p. 23.

19. M. Rostovtzeff, Social and economical history of the Hellenistic world,

pp. 1305-1306.

20. J. Gagé, Les classes sociales b Rome, pp. 155 ss.

efectivamente ciertas grandes tendencias de] gobierno imperial durante los dos primeros siglos: buscarse "ayudas y aliados", asegurar la tranquilidad de los principales ciudadanos en el poder, persuadir a "aquellos a quienes se manda de que no se los trata como a esclavos", sino que se les hace compartir ventajas y autoridad, llevarlos a considerar que "no forman sino una sola gran ciudad"."

¿Puede hablarse entonces del ocaso de las aristc>cracias tradicionales, de la desposesión política de que habrían sido objeto y del repliegue sobre sí mismas que habría sido su consecuencia? Había por supuesto factores económicos y políticos de transformación: la eliminación de los opositores y las confiscaciones de bienes desempeñaron en ellos su papel. Había también factores de estabilidad: la importancia de los bienes raíces en los patrimonios@22 0 también el hecho de que en sociedades de este tipo, fortunas, influencias, prestigio, autoridad y poder estaban constantemente enlazados. Pero el fenómeno más importante y más determinante para las acentuaciones nuevas de la reflexión moral no incumbe a la desaparición de las clases tradicionalmente dirigentes, sino a los cambios que pueden observarse en las condiciones de ejercicio del poder. Estos cambios conciernen al reclutamiento en primer lugar, puesto que se trata de hacer frente a las necesidades de una administración a la vez compleja y extendida; Mecenas al parecer se lo dijo a Augusto: hay que aumentar el número de los senadores y de los caballeros tanto como sea necesario para gobernar cuando es preciso y como es preciSO;13 y es sabido que de hecho esos grupos se ampliaron en proporciones sensibles durante los primeros siglos, incluso si en relación con el conjunto de las poblaciones no constituyeron nunca más que una ínfima minoría.24 Hubo cambios que afectaron también el papel que se veían llevados a desempeñar y el lugar que ocupaban en el juego político: respecto del emperador, de su círculo, de sus consejeros, de sus representantes directos; en el interior de una jerarquía donde la competencia juega fuertemente pero bajo otro modo que el que

21. Dión Casio, Historia romana, iii, 19.
22. R. MacMullen, Roman social relations, pp. 125-126.
23. Dión Casio, Historia romana, LII, 19.
24. C.G. Starr, The Roman Empire, p. 64.

puede encontrarse en una sociedad agonística; bajo la forma de cargos revocables que dependen, y a menudo muy directamente, del buen parecer del príncipe, y casi siempre en posición de intermediario entre un poder superior cuyas órdenes hay que transmitir o aplicar y unos individuos y grupos cuya obediencia hay que conseguir. Lo que necesita la administración romana es una "manegerial aristocracy", como dice Syme, una aristocracia de servicio que "para administrar el mundo" proporcionará las diferentes categorías de agentes necesarios -"oficiales en el ejército, procuradores financieros y gobernadores de provincia".25

Y si se quiere comprender el interés que se concedió en esas élites a la ética personal, a la moral del comportamiento cotidiano, de la vida privada y de los placeres, no es tanto de decadencia, de frustración y de retiro malhumorado de lo que hay que hablar; hay que ver más bien en esto la búsqueda de una nueva manera de reflexionar sobre la relación que conviene tener con el propio estatuto, las propias funciones, las propias actividades, las propias obligaciones. Mientras que la ética antigua implicaba una articulación muy apretada del poder sobre uno mismo y del poder sobre los demás, y debía pues referirse a una estética de la vida en conformidad con el estatuto, las nuevas reglas del juego político hacen más dif ícil la definición de las relaciones entre lo que se es, lo que se puede hacer y lo que se espera que cumpla uno; la constitución de uno mismo como sujeto ético de sus propias acciones se hace más problemática.

R. MacMullen ha insistido en dos caracteres esenciales de la sociedad romana: la publicidad de la existencia y la muy fuerte "verticalidad" de las diferencias en un mundo donde la brecha entre el pequeñísimo número de los ricos y la grandísima masa de los pobres no cesó de ahondarse.26 En la intersección de estos dos rasgos, se comprende la importancia concedida a las diferencias de estatuto, a su jerarquía, a sus signos visibles, a su escenificación cuidada y ostentosas pU, de suponerse que a partir del momento en que las nuevas con-

25. R. Syrne, Roman papers, ii, p. 1576.
26. R. MacMullen, op. cit., p. 93.
27. Ibid., p. 1 10, con referencias a Séneca, Cartas, 31, 1 1; Epicteto, Con-

ve rsaciones, iii, 14, 1 1; iv, 6, 4.

diciones de la vida política modificaban las relaciones entre estatuto, cargos, poderes y deberes, pudieron producirse dos fenómenos opuestos. Se los verifica en efecto -y en su oposición misma- desde los comienzos de la época imperial. Por una parte, una acentuación de todo lo que permite al individuo fijar su identidad de¡ lado de su estatuto y de los elementos que lo manifiestan de la manera más visible; se intenta hacerse tan adecuado como sea posible al propio estatuto por medio de todo un conjunto de signos y de marcas que corresponden a la actitud corporal, al vestido y al hábitat, a los gestos de generosidad y de magnificencia, a las conductas de gasto, etcétera. De estos comportamientos con los cuales se afirma uno en la superioridad manifestada sobre los demás, MacMullen ha mostrado cuán frecuentes fueron en la aristocracia romana y hasta qué punto de exacerbación pudieron llevarse. Pero, en el extremo opuesto, encontramos la actitud que consiste por el contrario en fijar lo que se es en una pura relación con uno mismo: se trata entonces de constituirse y de reconocerse como sujeto de las propias acciones, no a través de un sistema de signos -que marque el poder sobre los demás, sino a través de una relación tan independiente como sea posible de¡ estatuto y de sus formas exteriores, pues se cumple en la soberanía que ejerce uno sobre sí mismo. A las nuevas formas del juego político, y a las dificultades de pensarse a uno mismo como sujeto de actividad entre un nacimiento y unas funciones, unos poderes y unas obligaciones, unas tareas y unos derechos, unas prerrogativas y unas subordinaciones, pudo responderse con una intensificación de todas las señales reconocibles de estatuto o por la búsqueda de una relación adecuada con uno mismo.

Las dos actitudes fueron percibidas y descritas a menudo en estricta oposición una con otra. Así Séneca: "Busquemos algo que no se deteriore día a día y a lo que nada pueda ser obstáculo. ¿Y qué es tal cosa? Es el alma, quiero decir un alma recta, buena y grande. No se podría nombrarla sino diciendo: es un dios que se ha hecho huésped de un cuerpo mortal. Esa alma puede caer en el cuerpo de un caballero romano, como en el cuerpo de un liberto, de un esclavo. ¿Qué es un caballero romano, qué es un liberto, un esclavo? Nombres nacidos del orgullo y de la injusticia. Del más humilde alojamien-

o

to puede uno lanzarse hasta el cielo. En pie pues."28 Es esta manera de ser la que reivindica también Epicteto para sí oponiéndola a la de un interlocutor ficticio o real: "Tu negocio es vivir en palacios de mármol, velas por que tus esclavos y clientes te sirvan, por llevar vestidos que atraigan las miradas, tener numerosos perros de caza y citaristas y poetas trágicos. ¿Acaso te disputo eso? ¿Acaso te has preocupado tú de los juicios?, ¿de tu propia razón?"29
Se interpreta a menudo la importancia que tomó el tema del regreso a uno mismo o de la atención que hay que poner en uno mismo, en el pensamiento helenístico y romano, como la alternativa que se proponía a la actividad cívica y a las responsabilidades políticas. -Es cierto que se encuentra en ciertas corrientes filosóficas el consejo de apartarse de los negocios públicos, de las turbaciones y de las pasiones que suscitan. Pero no es en esta elección entre participación y abstención donde reside la principal línea divisoria, y no es en oposición con la vida activa como el cultivo de sí propone sus valores propios y sus prácticas. Antes bien trata de definir el principio de una relación con uno mismo que permita f ijar las formas y las condiciones en las que una acción política, una participación en los cargos del poder, el ejercicio de una función serán posibles o imposibles, aceptables o necesarias. Las transformaciones políticas importantes que tuvieron lugar en el mundo helenístico y romano pudieron inducir ciertas conductas de repliegue; pero sobre todo, de manera mucho más general y más esencial, provocaron una problematización de la actividad política. Se la puede caracterizar brevemente.

1. Una relativización. En el nuevo juego político, ejercer el poder se encuentra relativizado de dos maneras. Por una parte, incluso si por nacimiento está uno destinado a los cargos, ya no se identifica uno con su estatuto lo bastante para considerar que es completamente seguro que se los aceptará, o en todo caso, si muchas razones, y las mejores, empujan hacia la vida pública y política, es bueno hacerlo justamente por esas razones y como consecuencia de un acto personal de vo-

28. Séneca, Cartas a Lucilio, 3 1, 1 1; 47, 16; De los dones, ni, 18.

29. Epieteto, Conversaciones, ni, 7, 37-39.

Juntad. El tratado que Plutarco dirige al joven Menémaco es característico desde este punto de vista: condena la actitud que hiciese de la política una actividad ocasional; pero se niega a hacer de ella la consecuencia, en cierto modo necesaria y natural, de un estatuto. No hay que considerar la actividad política, dice, como una especie de ocio (scholé) al que se entregaría tino porque no tiene otra cosa que hacer y porque las circunstancias son favorables, a reserva de abandonarla apenas se presenten las dificultades.30 La política es "una vida" y una "práctica" (bios kai praxiS).31 Pero a ella no puede uno entregarse sino por una elección libre y voluntaria: Plutarco emplea aquí la expresión técnica de los estoicos -proairesis-, y esa elección debe estar fundada en el juicio y la razón (k risis kai logOS):32 única manera de hacer frente, con firmeza, a los problemas que pueden plantearse. El ejercicio de la actividad política es en efecto una "vida", que implica un compromiso personal y duradero; pero el fundamento, el nexo entre uno mismo y la actividad política, lo que constituye al individuo como actor político, no es -o no es sólo- su estatuto; es, en el marco general definido por el nacimiento y el rango, un acto personal.

Pero se puede hablar también de relativización en otro sentido. A menos que se sea el propio príncipe, se ejerce el poder en el interior de una red donde se ocupa una posición de gozne. Se es siempre de cierta manera gobernante y gobernado. Aristóteles en la Política3' evocaba también este juego, pero ba o la forma de una alternancia o de una rotación: somos a veces gobernantes, a veces gobernados. En cambio, en el hecho de que seamos a la vez lo uno y lo otro, por un juego de órdenes enviadas y recibidas, de controles, de apelaciones de las decisiones tomadas, Arístides ve el principio mismo de] buen gobierno.34 Séneca, en el prefacio del libro iv de las Cuestiones naturales, evoca esta situación "intermedia" del alto funcionario romano: recuerda a Lucilio que el poder que tiene que ejercer en Sicilia no es una autoridad soberana, un impe-

30. Plutarco, Praecepta gerendae reipublicae, 798c-d.
31. Ibid, 823c.
32. Ibid., 798c-d.

33. Aristóteles, Política, i, 12, 1259b.
34. Arístides, Elogio de Roma, 29-39.

rium, sino el poder delegado de una procuratio, cu tes no hay que rebasar: que era, según él, la condi< poder sacar un placer (delectare) del ejercicio de s cargo y aprovechar los ocios que puede dejar.35 plU senta en cierto modo la recíproca de esta situación aristócrata a quien dirige sus consejos, por muchc uno de los primeros entre los suyos, debe tener tarr relación con los "dirigentes" -hégemones-, es dec romanos. Plutarco critica a aquellos que, para aseni su poder en su propia ciudad, se muestran serviles con los representantes de la administración imperial; aconseja a Menémaco cumplir ante ellos con los,deberes necesarios y anudar amistades útiles, pero sin humillar nunca a su patria ni esforzarse en pedir autorización a propósito de todo.31, Quien ejerce el poder ha de colocarse en un campo de relaciones complejas donde ocupa un punto de transición.31 Su estatuto ha podido colocarlo allí; no es ese estatuto sin embargo el que fija las reglas que han de seguirse y los límites que han de observarse.

2. Actividad política y actor moral. Era uno de los temas más constantes del pensamiento político griego que una ciudad no podría ser feliz y bien gobernada sino a condición de que sus jefes fueran virtuosos, e inversamente, que la buena constitución de la ciudad y unas leyes sabias eran factores decisivos para la conducta justa de los magistrados y de los ciudadanos. La virtud del gobernante, en todo un pensamiento político de la época imperial, es considerada siempre como necesaria, pero por razones un poco diferentes. No es como expresión o efecto de la armonía del conjunto como esta virtud es indispensable, sino porque, en el arte difícil de gobernar, en medio de tantas emboscadas, el gobernante tendrá que guiarse por su razón personal: sabiendo conducirse bien es como sabrá conducir a los demás como es debido. Un hombre, dice Dión de Prusa, que observa la ley y la equidad, que es más valiente que los simples soldados, que es más asiduo en el tra-

35. Séneca, Cuestiones naturales, iv, prefacio.
36. Plutarco, Praecepta gerendae reipublicae, 814c.
37. Véase también el pasaje donde Plutarco replica cómo hay que saber

confiar a algunos subordinados. ciertas tareas de detalle (81 la-813a).

bajo que aquellos que lo hacen por obligación, que se niega a toda clase de lujuria (ya se ve: se trata aquí de virtudes que son las de todo el mundo, pero que conviene llevar, cuando se quiere gobernar, a un grado más elevado), ése tiene un da¡món, que no es simplemente bueno para él mism o, sino para los otros también.38 La racionalidad del gobierno de los otros es la misma que la racionalidad del gobierno de uno mismo. Es lo que explica Plutarco en el Tratado al príncipe sin experiencia: no se podría gobernar si no es gobernado uno mismo. Pero ¿quién debe pues dirigir al gobernante? La ley, seguro; sin embargo no hay que entenderla como la ley escrita, sino más bien como la razón, el logos, que vive en el alma del gobernante y jamás debe abandonarlo.39

En un espacio político donde la estructura política de la ciudad y las leyes de que se ha dotado han perdido sin duda algo de su importancia, aun cuando no por eso hayan desaparecido, y donde los elementos decisivos corresponden cada vez más a los hombres, a sus decisiones, a la manera en que hacen jugar su autoridad, a la sabiduría que manifiestan en el juego de los equilibrios y de las transacciones, es claro que el arte mismo de gobernar se convierte en un factor politico determinante. Es sabida la importancia que toma el problema de la virtud de los emperadores, de su vida privada y de la manera en que saben dominar sus pasiones: se ve en ello la garantía de que sabrán poner por sí mismos un límite al ejercicio de su poder político. Pero este principio vale para quienquiera que deba gobernar: debe ocuparse de sí mismo, guiar su propia alma, establecer su propio éthos.

Es en Marco Aurelio donde encontramos la formulación más clara de una experiencia del poder político que, por una parte, toma la forma de un oficio distinto del estatuto y, por otra, requiere la práctica atenta de las virtudes personales. Del emperador Antonino, en el más breve de los dos retratos que traza de él, recuerda que recibió tres lecciones: la de no identificarse con el papel político que ejerce uno ("cuídate de cesarizarte, de impregnarte"); la de practicar las virtudes bajo sus formas más generales (conservarse "simple, puro, honesto, grave, natural, amigo de la justicia, piadoso, benevolente,

38. Dión de Prusa, Discursos, iii.

39. Plutarco, Ad principem ineruditum, 7SOc-d.

afectuoso, firme en el cumplimiento de los deberes"); finalmente la de recordar los preceptos de la filosofía, como el de respetar a los dioses, socorrer a los hombres y saber cuán breve es la vida.40 Y cuando, al comienzo de los Pensamientos, Marco Aurelio dibuja con más detalles otro retrato de Antonino que tiene valor de regla de vida para él mismo, muestra cómo estos mismos principios regulaban su manera de ejercer el poder. Evitando los brillos inútiles, las satisfacciones de la vanidad, los arrebatos y las violencias, apartándose de todo lo que pudiese ser venganza y sospecha, distanciando a los aduladores para no dar acceso sino a los consejeros sabios y francos, Antonino mostraba cómo repudiaba el modo de ser "cesáreo". Por sus ejercicios de templanza (ya se trate de la comida, de la ropa, del dormir, de los muchachos), por el uso siempre moderado que hacía de las comodidades de la vida, por la ausencia de agitación y la igualdad del alma, por el cultivo de las relaciones de amistad sin inconstancia ni pasión, se fcrmaba para el "arte de bastarse a sí mismo sin perder su serenidad". Y en esas condiciones es como el ejercicio de las responsabilidades imperiales puede aparecer como la práctica de un oficio serio, y que exige mucho trabajo: examinar de cerca los asuntos, no abandonar nunca un expediente inacabado, no emprender gastos inútiles, calcular bien las empresas y atenerse a ellas. Toda una elaboración de uno mismo por uno mismo es necesaria para estas tareas que se cumplirán tanto mejor cuanto menos se identifique uno de manera ostentosa con las señales del poder.

Epicteto había dado por su lado los principios que debían guiar a un responsable -de rango relativamente elevadoen el ejercicio de sus tareas. Por una parte, le es preciso cumplir con sus obligaciones, sin tener en cuenta lo que pudiesen ser su vida o sus intereses personales: "Te han asignado un puesto en una ciudad imperial, y no estás en un lugar mediocre, pero eres senador vitalicio. ¿No sabes que un hombre de esa clase debe conceder poco tiempo a los asuntos de su casa, sino estar casi siempre ausente de su hogar para mandar u obedecer, o para cumplir alguna magistratura o para hacer campaña o para ejercer la justicia?"41 Pero si el magis-

40. Marco Aurelio, Pensamientos, vi, 30.
41. Epicteto, Conversaciones, ni, 24, 3.

trado debe dejar de lado su vida privada y lo que le liga a ella, son sus virtudes personales de hombre razonable las que deberán servirle de guía y de principio regulador en la manera en que gobierna a los demás. "Dar de bastonazos a un asno -explica Epicteto a un inspector de las ciudades-, eso no es gobernar a los hombres. Gobiérnanos como a seres razonables mostrándonos lo que es útil y te seguiremos. Muéstranos lo que es nocivo y nos apartaremos de ello. Trata de hacernos imitadores fervientes de tu persona... Haz esto, no hagas aquello, o te mando a la cárcel: no es así como se gobierna a unos seres razonables. Sino más bien: haz esto como Zeus lo ha ordenado, o sufrirás una pena, un daño. ¿Qué daño? No otro sino el de no haber cumplido con tu deber. 1142 Es la modalidad del ser razonable y no la calificación estatutaria lo que funda y debe determinar en su forma concreta las relaciones entre gobernantes y gobernados.
Semejante modelización de la labor política -ya se trate del emperador o de un hombre que ejerce una responsabilidad cualquiera- muestra bien la manera en que esas formas de actividad se desembarazan del estatuto para aparecer como una función que llenar; pero, y no es lo menos importante, esa función no es definida a partir de las leyes propias de un arte de gobernar a los otros, como si se tratase de una "profesión" que implicase sus competencias y sus técnicas propias. Ha de ejercerse a partir de la "recesión en sí mismo del individuo", es decir de la relación que establece consigo mismo en el trabajo ético de sí mismo sobre sí mismo. Plutarco se lo dice al príncipe que no está todavía formado: desde que toma el poder, aquel que gobierna debe "dar a su alma la dirección recta" y regular convenientemente SU éthoS.43

3. Actividad política y destino personal. La precariedad de la fortuna -ya sea que un exceso de éxito atraiga los celos de los dioses, ya sea que los pueblos gusten de retirar los favores que han otorgado un momento- era evidentemente un tema tradicional de meditación. En la reflexión sobre la actividad política, en los primeros siglos del Imperio, esta preca-

42. Ibid., ni, 7, 33-36.

43. Plutarco, Ad principem ineruditum, 780h.

riedad inherente al ejercicio de¡ poder está asociada a dos temas. Por un lado, se la percibe como ligada a la dependencia en que nos encontramos en relación con el prójimo. No es tanto el ciclo propio de la buena y la mala fortuna lo que explica esta fragilidad, sino el hecho de que estamos colocados bajo lo que Séneca llama la potencia aliena o la vis potentioris.44 En la red compleja del poder, no estamos nunca frente a unos enemigos; estamos expuestos por todos lados a las influencias, a las intrigas, a los complots, a los desfavores. Para estar en seguridad, habría que tener cuidado de no "ofender a nadie. A veces, es al pueblo al que debemos temer. A veces, es a aquellos que tienen crédito en el senado... A veces,es a los particulares que han recibido la autoridad del pueblo para ejercerse sobre el pueblo mismo. Es muy difícil tener a todas esas gentes por amigos; ya es bastante no tenerlos por enemigos." Entre el príncipe, el senado y el populacho que dan y retiran sus favores según los momentos, el ejercicio del poder depende de una coyuntura inestable: "Has ejercido las más altas funciones: ¿fueron tan grandes, tan inesperadas, tan ¡limitadas como las de Sejano? El día que acababa de tener al senado por cortejo, el pueblo lo despedazó. De ese privilegiado a quien los dioses y los hombres habían colmado de todos los favores posibles, no quedó un guiñapo para el diente de un verdugo.1145

A esos reveses y a la inquietud que pueden suscitar, hay que prepararse en primer lugar fijando uno mismo por anticipado un límite a las ambiciones que alimenta: "Sin esperar que la fortuna nos interrumpa a su guisa, es preciso detener nosotros mismos nuestros progresos mucho tiempo antes del instante fatal.1146 Y si la ocasión se presenta, conviene desembarazarse de esas actividades, desde el momento en que nos perturban y nos impiden ocuparnos de nosotros mismos. Si de pronto se abate la desgracia, si es uno depuesto y exiliado, debe uno decirse -es el consejo que dirige Plutarco, sin duda, al mismo Menémaco al que, varios años antes, había alentado a hacer política "en libre elección,,-47 que por fin

44. Séneca, Cartas a Lucilio, 14, 4, 3.
45. Séneca, De la tranquilidad del alma, xi, 1 1. -
46. Ibid., x, 7.
47. Se admite que el tratado sobre el exilio va dirigido al mismo perso-

naje que los Praecepta gerendae reipublicae.

91 está uno libre de la obediencia a los gobernadores, de las liturgias demasiado costosas, de los favores que conceder, de las embajadas que cumplir, de los impuestos que pagar.48 y a Lucilio, que sin embargo no está amenazado, Séneca le da el consejo de librarse de esas tareas, progresivamente, en el buen momento, como lo pedía Epicuro, de manera que pueda ponerse a disposición de sí MiSMO.49

Lo esencial de la actitud que hay que tener respecto de la actividad política debe referirse al principio general de que lo que uno es, no lo es por el rango que ocupa, el cargo que ejerce, el lugar donde se encuentra -por encima o por debajo de los demás. Lo que uno es, y de lo que es preciso ocuparse como de un fin último, es un principio que es singular en su manifestación en cada uno, pero universal por la forma que reviste en todos y colectivo también por el lazo de comunidad que establece entre los individuos; tal es, por lo menos para los estoicos, la razón humana como principio divino presente en nosotros. Pero ese dios, "huésped de un cuerpo mortal", se lo encontrará igualmente bajo las especies de un caballero romano que en el cuerpo de un liberto o de un esclavo. Desde el punto de vista de la relación con uno mismo, las identificaciones sociales y políticas no funcionan como las marcas auténticas de un modo de ser; son signos extrínsecos, artificiales y no fundados; ¿ser un caballero romano, un liberto, un esclavo? Es disponer de nombres nacidos de] orgullo y de la injusticia..50 "De la propia moralidad cada uno es el artesano; en cuanto a los empleos, la suerte dispone de ellos."51 Es pues en función de esta ley como habrán de ejercerse los empleos o como deberá uno deshacerse de ellos.
Ya se ve: no sería adecuado decir que la actividad política, en la reflexión moral, era mirada esencialmente bajo la forma de una alternativa simple: abstenerse o participar. Es cierto que la cuestión se planteaba bastante a menudo en términos semejantes. Pero esta alternativa misma correspondía a ,"a problematización más general: ésta incumbía a la maneY-a en que debía uno constituirse como sujeto moral en el con-

48. Plutarco, Del exilio, 602c-e.

49. Séneca, Cartas a Lucilio, 22, 1-12.
50. Ibid., 3 1, 1 1.

51. Ibid, 47. 15.

a

junto de las actividades sociales, cívicas y políticas; incumbía a la determinación de aquellas de estas actividades que eran obligatorias o facultativas, naturales o convencionales, permanentes o provisionales, incondicionales o recomendadas únicamente bajo ciertas condiciones; incumbía también a las reglas que había que poner en obra cuando se las ejercía, y a la manera en que convenía gobernarse a uno mismo para poder tomar el lugar propio entre los demás, hacer valer la parte legítima de autoridad y en general situarse en el juego complejo y móvil de las relaciones de mando y de subordinación. La cuestión de la elección entre retiro y actividad se planteaba ciertamente de manera recurrente. Pero los términos en los que se la planteaba y la solución que tan a menudo se le daba muestran bien que no se trataba pura y simplemente de traducir en una moral del repliegue una decadencia general de la actividad política. Se trataba de elaborar una ética que permitiese constituirse a uno mismo como sujeto moral en relación con esas actividades sociales, cívicas y políticas, en las diferentes formas que podían tomar y cualquiera que fuese la distancia a que se mantuviese uno de ellas.

A traveá de estos cambios en la práctica matrimonial o en el juego político, se puede ver cómo fueron transformadas las condiciones en que se afirmaba la ética tradicional del dominio de sí. Ésta implicaba un lazo estrecho entre la superioridad que se ejerce sobre uno mismo, la que se ejerce en el marco de la casa, finalmente la que se ejerce en el campo de una sociedad agonística, y era la práctica de la superioridad sobre uno mismo la que garantizaba el uso moderado y razonable que podía y debía hacerse de las otras dos.

Ahora bien, nos encontramos en un mundo donde esas relaciones no pueden ya jugar de la misma manera: la relación de superioridad ejercida en la casa y sobre la esposa debe compaginarse con ciertas formas de reciprocidad y de igualdad; en cuanto al juego agonístico por el que se intenta mani. festar y asegurar la propia superioridad sobre los demás, debe integrarse a un campo de relaciones de poder mucho más vasto y complejo. De suerte que el principio de la superioridad sobre uno mismo como núcleo ético esencial, la forma general del "heautocratismo", está por reestructurarse. No

que desaparezca, pero ha de dejar lugar a cierto equilibrio entre desigualdad y reciprocidad en la vida matrímonial, y en la vida social, cívica y política, le es preciso hacer jugar cierta disociación entre poder sobre sí y poder sobre los demás. La importancia concedida al problema del "uno mismo", el desarrollo del cultivo de sí en el transcurso del periodo helenístico y el apogeo que conoció al principio del Imperio manifiestan ese esfuerzo de reelaboración de una ética del dominio de sí. La reflexión sobre el uso de los placeres que estaba tan directamente ligada a la estrecha correlación entre los tres dominios (sobre uno mismo, sobre la casa y sobre los demás) se encontrará modificada en el transcurso mismo de esa elaboración. ¿Crecimiento de las constricciones públicas y de las prohibiciones? ¿Repliegue individualista que acompaña a la valorización de la vida privada? Hay que pensar más bien en una crisis del sujeto o más bien de la subjetivación: en una dificultad en la manera en que el individuo puede constituirse como sujeto moral de sus conductas, y en unos esfuerzos por encontrar en la aplicación a sí mismo lo que pueda permitirle someterse a unas reglas y dar una finalidad a su existencia.

CAPLTULO IV

EL CUERPO

Se ha señalado a menudo hasta qué punto el gusto por la cosa médica era intenso y estaba extendido en la época de los Flavios y de los Antoninos. La medicina era ampliamente reconocida como práctica de interés público.' Era reconocida también como una alta forma de cultura, vecina de la retórica y de la filosofía. Bowersock hace observar que la moda médica acompañó el desarrollo de la segunda sofistica y que gran número de retóricas importantes habían recibido una formación médica o manifestado intereses en ese terreno.[2] En cuanto a la filosofía, estaba establecido desde hacía mucho tiempo que la medicina le era muy próxima, incluso si la demarcación de las fronteras planteaba problemas de doctrina y suscitaba rivalidades de competencia. En las primeras líneas de los Preceptos de salud, Plutarco se hace eco de estos debates: se equivoca, dice, el médico que pretende poder prescindir de toda filosofía y sería un gran error reprochar a los filósofos que rebasen sus propias fronteras cuando vienen a ocuparse de la salud y de su régimen. Hay que considerar, concluye Plutarco, que la medicina no está para nada por debajo de las artes liberales (eleutherai technai) en cuanto a la elegancia, la distinción, la satisfacción que proporciona; a los que la estudian les da acceso a un saber de gran importancia puesto que incumbe a la salvación y a la salud.[3]

Por este concepto la medicina no se concebía simplemente como una técnica de intervención que apela, en los casos de enfermedad, a los remedios y a las operaciones. Debía tam-

1. G.W. Bowersock, Greek sophists; cf. también C. Allbut, Greek medici
ne in Rome y J. Scarborough, Roman medicine.

2. G.W. Bowerstock, op. cit., p. 67. Celso, en el prefacio de su Tratado de medicina (tr. francesa de Vedrenes, pp. 21-23), explica el nacimiento de la medicina por el desarrollo de la literarum disciplina.

3. Plutarco, De fuenda sanitate, 122d-e.

bién, bajo la forma de un corpus de saber y de reglas, definir una manera de vivir, un modo de relación meditada con uno mismo, con el propio cuerpo, con los alimentos, con la vigilia y el sueño, con las diferentes actividades y con el medio ambiente. La medicina debía proponer, bajo la forma de] régimen, una estructura voluntaria y racional de conducta. Uno de los puntos de discusión tenía que ver con el grado y la forma de dependencia que esta vida, médicamente armada, debía manifestar respecto de la autoridad de los médicos. La manera en que éstos se apoderaban a veces de la existencia de sus clientes para regirla en sus menores detalles era objeto de críticas, por el mismo concepto que la dirección de almas ejercida por los filósofos. Y Ceiso, por muy convencido que estuviese del alto valor racional de la medicina de régi men, no quería que se sometiese uno a un médico si estaba uno bien de salud.4 La literatura de régimen está destinada a asegurar esta autonomía. Es para evitar la consulta demasiado frecuente -porque no siempre es posible y porque a menudo no es deseable- por lo que debe equiparse uno mismo con un saber médico del que podrá uno valerse permanentemente. Tal es el consejo que da Ateneo: adquirir cuando es uno joven conocimientos suficientes para poder ser, durante toda la vida y en las circunstancias ordinarias, el propio consejero de salud: "Es útil o más bien necesario para todo el mundo comprender entre los objetos de enseñanza no sólo las otras ciencias sino también la medicina y escuchar los preceptos de este arte, a fin de que seamos a menudo para nosotros mismos consejeros cumplidos en cuanto a las cosas útiles para la salud, pues casi no hay instante de la noche o del día en que no experimentemos la necesidad de la medicina; así, ya nos paseemos, ya estemos sentados, ya nos hagarnos unciones o tomemos un baño, ya comamos, bebamos, durmamos o velemos, en una palabra, hagamos lo que hagamos, durante todo el transcurso de la vida y en medio de las diver-

4. Ceiso, en el prefacio de su tratado de medicina, distingue una medicina por el régimen (victu), otra por los medicamentos (medicamentis), la tercera por las operaciones (manu). Quienes profesan la primera, "con mucho los más ilustres, queriendo a cualquier precio profundizar en ciertos temas, se ponen a examinar la naturaleza misma de las cosas" (p. 23). Lo cual no

impide que un hombre en buen estado de salud no tiene por qué someterse a los médicos (i, 1, p. 40).

sas ocupaciones que se relacionan con ella, necesitamos consejos para un uso de esa vida que sea útil'y sin inconveniente: ahora bien, es fatigoso e imposible dirigirse siempre al médico para todos estos detalles."s Se reconoce aquí fácilmente uno de los principios esenciales de la práctica de uno mismo: estar armado, para tenerlo siempre a mano, con un "discurso auxiliador" que se ha aprendido muy pronto, que se repite uno a menudo y que medita uno regularmente. El logos médico es de ésos, dictando a cada instante el buen régimen de la vida.

Una existencia razonable no quiere desenvolverse sin una "práctica de salud" -hygieiné pragmateia o techn¿-, que constituya en cierto modo la armazón permanente de la vida cotidiana, que permita a cada instante saber qué hacer y cómo hacerlo. Implica una percepción en cierto modo médica del mundo, o por lo menos del espacio y de las circunstancias en que se vive. Los elementos del medio se perciben como portadores de efectos positivos o negativos para la salud; entre el individuo y lo que lo rodea, se supone toda una trama de interferencias que hacen que tal disposición, tal acontecimiento, tal cambio en las cosas van a inducir efectos mórbidos en el cuerpo, y que, inversamente, tal constitución frágil del cuerpo va a verse favorecida o desfavorecida por tal circunstancia. Problematización constante y detallada del medio ambiente; valorización diferencial de ese medio por relación con el cuerpo, y fragilización del cuerpo por relación con lo que lo rodea. Se puede citar como ejemplo el análisis propuesto por Antilos de las diferentes "variables" médicas de una casa, de su arquitectura, de su orientación y de sus dependencias. Cada elemento se encuentra afectado de un valor dietético o terapéutico; una casa es una serie de compartimentos, nocivos o benéficos, para posibles enfermedades. Las habitaciones de la planta baja son buenas para las enfermedades agudas, las hemoptisis y los dolores de cabeza; las de arriba son favorables para las enfermedades de pituita; las orientadas al sur, son buenas, salvo para quienes necesitan enfriarse; al oeste,

Ateneo, en Oribasio, Collection des médecins grecs et latins. Livres i certains, xxi (ed. Bussemaker y Daremberg, iii, p. 164).

son malas, por la mañana porque son tristes, por la tarde porque provocan dolores de cabeza; encaladas, son demasiado deslumbrantes; pintadas, empujan a la pesadilla a los que tienen un delirio febril; las paredes de piedra son demasiado frías, las de ladrillo son mejores.6

Los diferentes momentos del tiempo -jornadas, estaciones y edades- son también, en la misma perspectiva, portadores de valores médicos variados. Un régimen cuidadoso debe poder determinar con precisión las relaciones entre el calendario y los cuidados que deben dedicarse a uno mismo. He aquí los consejos que propone Ateneo para afrontar la estación invernal: en la calle como en la casa, se buscarán los lugares cubiertos y calientes; se llevarán vestidos gruesos, "se respirará poniéndose delante de la boca una parte del vestido". En cuanto a la alimentación, se escogerá la que "puede calentar las partes del cuerpo y disolver los líquidos cuajados y espesados por el frío. Las bebidas consistirán en hidromiel, en vino enmielado, en vino blanco, viejo y oloroso, en general en sustancias capaces de atraer toda la humedad, pero se disminuirá la cantidad de bebida; el alimento seco será fácil de elaborar, bien fermentado, bien cocido, puro, y se mezclará con hinojo y con viznaga. En lo que hace a las hortalizas, se comerá col, espárragos, puerros, cebolla tierna hervida y rábano blanco hervido; en cuanto a pescado, peces de roca, que se distribuyen fácilmente en el cuerpo; en cuanto a carnes, aves de corral, y entre las otras especies, cabrito y lechón; en cuanto a salsas, las que se preparan con pimienta, mostaza, jaramago, gato y vinagre. Se abordarán los ejercicios bastante violentos, la retención del aliento, las fricciones bastante vigorosas y sobre todo las que se da uno a sí mismo junto al fuego. Es bueno también recurrir al baño caliente, ya se lo tome en la piscina o en una pequeña bañera, etc.117 Y el régimen de verano no es menos minucioso.

Esta preocupación con el medio ambiente, los lugares y los momentos pide una constante atención a uno mismo, al estado en el que se encuentra uno y a los gestos que hace. Dirigiéndose a esa categoría de personas consideradas como particularmente frágiles que son los citadinos y sobre todo los

6. Antilos, en Oribasio, op. cit. (ii, p. 307).
7. Ateileo, en Oribasio, Livres incertains, xxiii (t. ni, pp. 182 ss.).

que se dedican al estudio (litterarum cupidi), Celso les prescribe una vigilancia aguda: si se ha digerido bien, hay que levantarse temprano; si se ha digerido mal, descansar, y en el caso de que se hubiera uno visto obligado a levantarse de todas maneras, volver a dormirse; si no se ha digerido en absoluto, guardar un reposo completo, y no entregarse "ni al trabajo, ni al ejercicio, ni a los negocios". Se sabrá por la mañana que se está en buen estado de salud "si la orina es primero clara y luego rojiza: lo primero indica que la digestión se lleva a cabo, lo otro que ya está hecha". Cuando está uno ocupado todo el día por los negocios, hay que reservar sin embargo un poco de tiempo para la curatio corporis. Los ejercicios que deberán practicarse son "la lectura en voz alta, las armas, la pelota, la carrera, la caminata; esta última es más ventajosa en un terreno que no sea enteramente liso, pues las subidas y bajadas, al imprimir al cuerpo movimientos variados, son más favorables, a menos que el estado de debilidad sea extremo. La caminata es más saludable al aire libre que bajo techado; al sol, si la cabeza puede soportarlo, que a la sombra; a la sombra de los muros y del follaje que a la de los techos; en línea recta que en línea sinuosa"; "el ejercicio irá seguido de una unción ya sea al sol, ya sea junto al fuego; o también de un baño, pero en una habitación que sea en lo posible alta, bien iluminada y espaciosa".8

De manera general, todos estos temas de la dietética habían seguido siendo notablemente continuos desde la época clásica; los principios generales, ya se ve, siguieron siendo los mismos; cuando mucho fueron desarrollados, detallados y afinados. Proponen un enmarcamiento de la vida más apretado y solicitan de parte de quienes quieran observarlos una atención al cuerpo más constantemente vigilante. Las evocaciones de su vida cotidiana que pueden encontrarse en las cartas de Séneca o en la correspondencia entre Marco Aurelio y Frontón dan fe de ese mundo de atención a uno mismo y al propio cuerpo. Intensificación, mucho más que cambio radical; crecimiento de la inquietud y no descalificación del cuerpo; modificación de escala en los elementos sobre los que se pone la atención, y no otra manera de percibiese a uno mismo como individuo físico.

8. Celso, Tratado de medicina (De medicina), i, 2, p. 42.

Es en este marco de conjunto tan fuertemente marcado por la solicitud hacia el cuerpo, la salud, el medio ambiente y las circunstancias donde la medicina plantea la cuestión de los placeres sexuales: la de su naturaleza y de su mecanismo, la de su valor positivo y negativo para el organismo, la del régimen al que conviene someterlos.9

1.GALENO

1. Los análisis de Galeno a propósito de las aphrodisia se sitúan en el interior de la temática antigua de las relaciones entre muerte, inmortalidad y reproducción; para él, como para toda una tradición filosófica, es en la falta de eternidad donde se arraigan la necesidad de la división de los sexos, la intensidad de su atracción recíproca y la posibilidad de la generación. Tal es la explicación general que da el tratado De la utilidad de las partes. 10 La naturaleza, al hacer su obra, encontró un obstáculo y como una incompatibilidad intrínseca a su tarea. Su preocupación, aquello en que se esforzó (espoudase), era hacer una obra inmortal, pero eso, la materia con que hacía esa obra no lo permitía; no podía componer arterias, nervios, huesos; carnes, con un material "incorruptible". Galeno señala en el corazón mismo de la obra demiúrgica -del djmiourgéma- un límite interno y como un "fracaso", debido a una inevitable inadecuación entre la inmortalidad a que apuntaba el proyecto y la corruptibilidad de la materia utilizada. El logos que construye el orden natural está un poco en la misma situación que el fundador de ciudades: éste puede efectivamente reunir a unos hombres en una comunidad, la cual desaparecerá -y por consiguiente irá a su pérdida- si no encuentra la manera de hacer existir esa ciudad más allá de la muerte de sus primeros ciudadanos. Es necesario un medio para sobrepasar esta dificultad fundamental. El vocabulario de Celso es a la vez insistente y significativo. Se trata de encontrar un auxilio, de disponer un expediente (boétheia),

9. Sobre este tema, A. Rousselle acaba de publicar una importante obra, Porneia. De la mafirise du corps a la privation sensorielle.
10. Galeno, De la utilidad de las partes, xiv, 2.

de descubrir un procedimiento (techne~), de utilizar un cebo (desear) para asegurar la salvación y la protección de la especie. En una palabra, se necesita algo ingenioso (sophisma). 1 1 A fin de llevar a buen término la consecuencia lógica de su obra, el demiurgo, al componer a los seres vivos y darles un medio de reproducirse, tuvo que disponer una astucia: una astucia del logos, que preside el mundo, para superar la inevitable corruptibilidad de la materia de la que está hecho ese
mismo mundo.

Esa astucia pone en juego tres elementos. Unos órganos, en primer lugar, que son dados a todos los animales y que sirven para la fecundación. Una capacidad de placer después, que es extraordinaria "y muy viva". Finalmente, en el alma, el deseo (epithymia) de utilizar esos órganos -deseo sorprendente e indecible (arrhéton). El "sofisma" del sexo no reside pues simplemente en una disposición anatómica sutil y en unos mecanismos cuidadosamente dispuestos: consiste también en su asociación con un placer y un deseo, cuya fuerza singular está "más allá incluso de las palabras". Para superar la incompatibilidad entre su proyecto y las necesidades de sus materiales, es el principio de una fuerza, de una dynamis extraordinaria, que la naturaleza ha tenido que colocar en el cuerpo y el alma del ser vivo.

Sabiduría pues del principio demiúrgico que, conociendo bien la sustancia de su obra y por consiguiente sus límites, inventó este mecanismo de excitación -este "aguijón" del deseo. (Galeno retorna aquí la imagen tradicional, aquella con la que se metaforiza la violencia incontrolado del deseo.)12 De suerte que, bajo el efecto de ese dardo, incluso aquellos entre los vivos que no son capaces de comprender lo que es el objetivo de la naturaleza en su sabiduría -porque son jóvenes, porque son poco razonables (aphrona), porque están sin razón (aloga)- sucede que de hecho lo realizanj3 Por su vivacidad, las aphrodisia sirven a una razón que aquellos que la practican no tienen siquiera'necesidad de conocer.

2. La fisiología de los actos sexuales en Galeno está todavía 1 1. Galeno, op. cit., 2 y 3.
12. Platón, Leyes, vi, 782e-783a.
13. Galeno, op. cit., xiv, 2.

marcada por algunos rasgos fundamentales que podíamos encontrar en las tradiciones anteriores.
En primer lugar el isomorfismo de esos actos en el hombre y en la mujer. Galeno lo apoya sobre el principio de una identidad del aparato anatómico en los dos sexos: "Volved hacia afuera las partes de la mujer, volved y replegad hacia adentro las del hombre, y las encontraréis enteramente semejantes unas y otras."14 Supone la emisión de esperma en la mujer como en el hombre, con la diferencia de que la elaboración de ese humor es menos perfecta en la mujer y menos acabada: lo cual explica su papel menor en la formación del embrión.
Volvemos a encontrar también en Galeno el modelo tradicional del proceso paroxístico de excreción que atraviesa el cuerpo, lo sacude y lo agota. Sin embargo, el análisis que hace de él en los términos de su fisiología merece atención. Tiene el doble efecto de ligar, de manera muy apretada, los mecanismos del acto sexual con el conjunto del organismo, y al mismo tiempo de hacer de ellos un proceso donde se encuentra implicada la salud del individuo, en última instancia su vida misma. A la vez que lo inserta en una trama fisiológica continua y densa, lo carga de una alta potencialidad de peligro.
Esto aparece muy claramente en lo que podríamos llamar una "fisiologización" del deseo y del placer. El capítulo 9 del libro xiv De la utilidad -de las partes plantea la pregunta: "¿Por qué un goce muy vivo está ligado al uso de las partes genitales?" De entrada, Galeno rechaza la idea de que la violencia del deseo y la intensidad pudiesen haber sido simplemente asociadas por la voluntad de los dioses creadores al acto sexual, como un motivo sugerido a los hombres para empujar-
los a ese acto. Galeno no niega que el poder demiúrgico haya
hecho las cosas de tal manera que haya esa vivacidad que nos
arrastra: quiere decir que no ha sido añadida al alma como
un suplemento, sino que está por las buenas inscrita a manera de consecuencia en los mecanismos del cuerpo.
Deseo y placer son directamente los efectos de disposiciones anatómicas y de los procesos físicos. La causa final -que es la secuencia de las generaciones- se persigue a través de una causa material y un arreglo orgánico: "Si ese deseo, si ese goce existen en los animales, no es sólo porque los dioses creado-

14. Ibid, xiv, 6.

res del hombre quisieron inspirarles un violento deseo del acto venéreo, o ligar a un cumplimiento un vivo goce; sino porque dispusieron la materia y los órganos para obtener esos resultados."15 El deseo no es un simple movimiento del alma, ni el placer una recompensa que viene por añadidura. Son los efectos de la presión y de la súbita expulsión. En ese mecanismo Galeno ve varios factores de placer. Está en primer lugar la acumulación de un humor cuya naturaleza es tal que provoca, allí donde se amasa, sensaciones vivas. "Opera algo parecido a lo que sucede a menudo a consecuencia del amasamiento subcutáneo de un humor mordicante, cuyo movimiento excita un cosquilleo y una comezón agradable.1116 Hay que tener en cuenta también el calor que es particularmente vivo en la parte inferior, y singularmente en la mitad derecha a causa de la proximidad del hígado y de la multiplicidad de los vasos que salen de él. Esta disimetría en el calor explica que los niños se formen más bien en la matriz derecha y las niñas en la izquierda." Explica también que las partes derechas sean más fácilmente asiento del placer intenso. De todas maneras, la naturaleza ha dado a los órganos de esa región una sensibilidad particular -sensibilidad mucho más grande que la de la piel, a pesar de la identidad de las funciones. Finalmente, el humor mucho más tenue que viene de los cuerpos glandulosos que Galeno llama "parastatos" constituye otro factor material de placer: este humor, al impregnar las partes implicadas en el acto sexual, las hace más flexibles y atiza el placer que experimentan. Hay pues toda una disposición anatómica y todo un arreglo fisiológico que inscriben en el cuerpo y en sus mecanismos propios al placer cofi su excesivo vigor (hyperoché t¿s h¿don¿s) contra la cual no podemos nada: es améchanos.18

Pero si la formación del placer queda así bien anclada y bien localizada, no por ello es menos cierto que el acto sexual implica, por los elementos que pone en juego y las consecuencias que acarrea, al cuerpo entero. Galeno no considera, como el autor hipocrático del De generatione, que el esperma

15. Ibid., xiv, 9.
16. Loc. cit.
17. Ibid, xiv, 7.
18. Ibid., xiv, 9.

se forme por agitación a partir de la sangre; no piensa tampoco, como Aristóteles, que constituya el último estado de la digestión. Reconoce en él la reunión de dos elementos: por una parte el producto de cierta "cocción" de la sangre que se efectúa en las sinuosidades de los canales espermáticos (es esa lenta elaboración la que le da progresivamente su color y su consistencia), y por otra parte, la presencia de¡ pneuma: éste es el que hincha los órganos sexuales, el que trata de huir violentamente fuera del cuerpo y el que se escapa en el esperma en el momento de la eyaculación. Ahora bien, ese pnéu ma es en el laberinto complejo del cerebro donde se forma. El acto sexual, cuando se produce y sustrae así esperma y pneuma, actúa sobre la gran mecánica del cuerpo donde todos los elementos están ligados "como en un coro". Y "cuando, a resultas de excesos venéreos, todo el esperma ha sido evacuado, los testículos atraen de las venas superpuestas todo lo que contienen de líquido seminal: ahora bien, ese líquido se encuentra en ellas sólo en pequeñas cantidades, mezclado a la sangre bajo forma de rocío": esas venas "privadas violentamente de ese líquido por los testículos que tienen una acción más enérgica que ellas lo atraen a su vez de las venas situadas por encima de ellas, éstas de nuevo de las que vienen después, y éstas últimas de las que les son contiguas; este movimiento de atracción no cesa antes de que ese transporte se haya propagado a todas las partes del cuerpo". Y si ese gasto se prolonga, el cuerpo no queda simplemente privado de su líquido seminal; son "todas las partes del animal las que se encuentran espoliadas de su soplo vital".19

3. Se puede comprender, a partir de esto, el haz de las relaciones que se establecen en el pensamiento de Galeno entre el acto sexual y los fenómenos de la epilepsia y de las convulsiones: relaciones de parentesco, de analogía y de causalidad.

El acto sexual forma parte, por su mecanismo, de la gran familia de las convulsiones de las que el tratado De los lugares afectados da la teoría.20 Galeno analiza la convulsión como de la misma naturaleza en su proceso que cualquier movi-

19. Galeno, en Oribasio, xxii (t. ni, pp. 46-47).
20. Galeno, De los lugares afectados, iii, 8.

a

miento voluntario; la diferencia reside en esto: que la tracción ejercida por el nervio sobre el músculo no tiene su principio en la voluntad, sino en cierto estado de sequedad (que tiende los nervios como una cuerda que se deja al sol) o de repleción (que al hinchar los nervios los acorta y tira exageradamente de los músculos). Es a este último tipo de mecanismo al que se emparienta el espasmo propio del acto sexual.
En esa gran familia de las convulsiones, @aleno localiza una analogía particular entre epilepsia y acto sexual. La epilepsia, para él, está provocada por una congestión del cerebro que se encuentra todo lleno de un humor espeso: de ahí la obstrucción de los canales que parten de los ventrículos donde descansa el pneuma. Éste queda pues aprisionado por ese amontonamiento, y trata de escapar, exactamente del mismo modo que se esfuerza por salir cuando se ha acumulado con el esperma en los testículos. Es esa tentativa la que está en el origen de la agitación de los nervios y de los músculos que puede verificarse, en proporciones diversas, en las crisis de epilepsia o en el cumplimiento de las aphrodisia.
Finalmente, hay entre éstos y las crisis convulsivas una relación de causalidad que puede establecerse en una dirección o en la otra. La convulsión epiléptica puede acarrear un espasmo en los órganos sexuales: "las epilepsias graves -dice Galeno en el tratado De la utilidad de las partes- y la afección llamada gonorrea pueden instruimos sobre cuánto contribuye a la emisión del esperma esa especie de espasmo que contribuye al acto venéreo. En efecto, en las epilepsias graves, como el cuerpo entero, y con él las partes genitales, son presa de un espasmo violento, hay emisión de esperma".21 Inversamente, el recurso a los placeres sexuales fuera del momento oportuno, al provocar un secamiento progresivo y una tensión cada vez mayor de los nervios, puede inducir enfermedades del tipo de la convulsión.

En el gran edificio de la teoría galénica, las aphrodisia aparecen situadas sucesivamente en tres planos. Están en primer lugar fuertemente anclada! en el orden de la providencia de-
miúrgica: fueron concebidas y dispuestas en aquel punto pre-

21. Galeno, De la utilidad de las partes, xiv, 10.

ciso donde la sabiduría creadora vino en auxilio de su poder, para rebasar los límites que encontraba en la muerte. Están colocados por otra parte en un juego de correlaciones complejas y constantes con el cuerpo, a la vez por la localización anatómica precisa de sus procesos y por los efectos que acarrean en la economía global del pneuma, que asegura la unidad del cuerpo. Finalmente, se encuentran situados en un vasto campo de parentesco con un conjunto de enfermedades en el interior del cual mantienen relaciones de analogía y de re]ación de causa a efecto. Un hilo perfectamente visible va, en los análisis de Galeno, de una cosmología de la reproducción a una patología de las excreciones espasmódicas, y del fun-
damento en la naturaleza de las aphrodisia, lleva al análisis 4
de los mecanismos peligrosos que constituyen su naturaleza 1 intrínseca y que los acercan a ciertas enfermedades temibles.

2. ¿SON BUENOS, SON MALOS?

Esta ambigüedad del pensamiento médico a propósito de los placeres sexuales no es propia de Galeno, incluso si es más legible en él que en otros lugares. Marca lo esencial de lo que queda de los textos médicos de los siglos i y ii. Ambivalencia, por otra parte, más que ambigüedad: pues se trata en efecto del entrecruzamiento de dos valorizaciones antitéticas.

Del lado de las valorizaciones positivas, en primer lugar la de la simiente, del esperma -preciosa sustancia para cuya formación la naturaleza ha tomado, en el arreglo el cuerpo humano, tantas precauciones: recoge lo más potente que hay en la vida, lo transmite, permite escapar a la muerte; es en el macho donde encuentra toda su fuerza y su más alta perfección. Y es ella la que le da su superioridad. Contribuye "a la salud, al vigor del cuerpo y del alma, a la generación,I.22 La preeminencia del macho consiste en ser el animal espermático por excelencia. Valorizaéión también del acto por el cual los órganos han sido, en los dos sexos, dispuestos con tanto cuidado. La conjunción sexual es cosa de la naturaleza;

22. Areteo, De los signos de las enfermedades agudas, ii, 5 (trad. L. Renaud, p. 165).

no puede considerarse como mala. Rufo de Éfeso traduce una opinión general cuando dice que la relación sexual es un acto natural, y que por consiguiente no puede ser nociva en sí

misma.23
Pero es en cierto modo su posibilidad, su principio los que son valorizados así. Pues desde el momento en que se produce, es considerada, en su despliegue y de manera intrínseca, como peligrosa. Peligrosa porque es el desperdicio de esa sustancia preciosa cuya acumulación sin embargo incita a cometerlo: deja escapar toda la fuerza de vida que la simiente había concentrado. Peligrosa también porque su despliegue mismo la emparienta con la enfermedad. Areteo tenía una expresión significativa: el acto sexual, decía, "lleva los symbola" del mal caduco.14 Celio Aureliano comparaba término a término el desenvolvimiento del acto sexual y el desarrollo de una crisis epiléptica; encontraba en ellas exactamente las mismas fases: "agitación de los músculos, jadeo, transpiración, revulsión de los ojos, rojez del rostro, luego palidez y finalmente debilidad del cuerpo entero".25 Tal es la paradoja de los placeres sexuales: la alta función que la naturaleza les ha confiado, el valor de la sustancia que tienen que transmitir y por consiguiente que perder -eso mismo es lo que los emparienta con el mal. Los médicos de los siglos 1 y 11 no fueron ni los primeros ni los únicos que formularon esta ambivalencia. Pero alrededor de ella, describieron toda una pa-, tología, más desarrollada, más compleja y más sistemática que la que está atestiguada en el pasado.

1. La patología de la actividad sexual misma está construida alrededor de dos elementos por los cuales se caracterizan ordinariamente los peligros del acto sexual: violencia involuntaria de la tensión, gasto indefinido que agota.
Por un lado, está la enfermedad de la excitación permanente que retiene el acto prolongando indefinidamente el mecanismo de la excitación. En la versión masculina de este tipo

23. Rufo de Pfeso, Fragmentos, extraídos de Aecio (CEuvres, ed. Darem-

berg, p. 320).
24. Areteo, De la cura de las enfermedades crónicas, i, 4 (p. 388 de la trad.

francesa).
25. Celio Aureliano, Enfermedades crónicas, i, 4.

de afección -que se designa como satiriasis o priapismo-, todos los mecanismos que preparan el acto sexual y la eyaculación (tensiones, agitaciones, calentamientos) están reunidos y se mantienen de manera continua, haya o no evacuación del esperma: es un eretismo sexual que no se resolvería nunca. El enfermo está en un estado de convulsión permanente, atravesado de altas crisis, que se acercan mucho a la epilepsia. La descripción de Areteo puede servir de ejemplo para dar fe de la manera en que se percibía esta extraña enfermedad en la que el acto sexual está en cierto modo abandonado a sí mismo sin tiempo ni medida; su naturaleza convulsivo y epiléptica se revela allí como al desnudo. "Es una enfermedad que pone en erección la verga... Esta afección es un deseo insaciable del coito que la satisfacción misma de la pasión no puede moderar, pues la erección continúa después de los goces más multiplicados; hay convulsión de todos los nervios y distensión de los tendones y de las ingles y del perineo; las partes sexuales están inflamadas y dolorosas." Este estado permanente está puntuado por crisis: los enfermos entonces no observan "ni pudor ni retención en sus discursos y en sus acciones; ... vomitan, sus labios están cubiertos de espuma, como los del macho cabrío en celo; tienen también su olor"; su espíritu cae en la locura, y sólo recobran su buen sentido ordinario una vez que el paroxismo ha terminado.26 De la satiriasis, Galeno, en el tratado De los lugares afectados, da una descripción mucho más sobria: "El priapismo es un aumento de la verga entera, en longitud y en lo que hace a la circunferencia, sin excitación venérea, ni aumento de calor natural, como sucede en las personas acostadas de espaldas. Puede decirse, más brevemente, que es un aumento permanente de la verga.1127 La causa de esta enfermedad debe comprenderse, según Galeno, a partir de los mecanismos de la erección; hay que buscarla pues en "los orificios dilatados de las arterias" o en "la producción de un pneuma en el nervio". De hecho Galeno admite las dos causas y su conjunción en la génesis de los síntomas; pero se inclina a incriminar la mayoría de las veces a la dilatación de las arterias, que es, según él,

26. Areteo, De los signos de las enfertnedades agudas, ti, 12 (pp. 71-72 de la trad. francesa).

27. Galeno, De los lugares afectados, vi, 6.

un fenómeno que se produce mucho más a menudo que la de¡ pneuma "en el nervio cavernoso". Este género de enfermedad se encuentra ya sea entre aquellos que "tienen mucho esperma" y que, contra su costumbre, "se abstienen del coito" (a menos que encuentren la manera de "disipar en ocupaciones numerosas lo superfluo de su sangre"), ya sea entre los que, aun practicando la continencia, se representan los placeres sexuales a resultas de ciertos espectáculos o por el efecto, de recuerdos que los asaltan.

Sucede que se mencione la satiriasis en las mujeres. Sorano encuentra en ellas síntomas del mismo tipo; toman la forma de un "prurito de las partes genitales". Las mujeres afectadas por este mal se ven empujadas hacia el acto venéreo por "un fortísimo impulso", y "toda idea de pudor se ha desvanecido en ellas,I.28 Pero es sin duda la histeria la que representa mejor, del lado femenino, a las enfermedades provocadas por la tensión excesiva de los órganos sexuales. Galeno, en todo caso, describe de esa manera una afección en la que se niega a ver un desplazamiento de la matriz; las modificaciones que pudieron hacer pensar a algunos que el órgano demasiado seco busca la humedad que le falta se deben, según él, ya sea a la retención del flujo menstrual, ya sea a la del esperma: el atascamiento de los vasos sanguíneos provocaría su ensanchamiento y por consiguiente su acortamiento; se operaría así una tracción sobre la matriz; pero no es este proceso en sí mismo el que provocaría el conjunto de los demás síntomas; derivarían todos de la retención de los humores que se produce, ya sea cuando la regla queda suspendida, ya sea cuando la mujer interrumpe sus relaciones sexuales: de donde la histeria que puede verificarse en las mujeres viudas, "sobre todo cuando, habiendo menstruado bien antes de la viudez, siendo fecundas y bien dispuestas a usar los avances del hombre, se ven privadas de todo eso".29

El otro polo de la patología está constituido por el gasto ¡limitado. Es lo que los griegos llaman gonorrea y los latinos la seminis effusio. Galeno la define así: "una excreción involuntaria del esperma", o "para hablar más claramente, una excreción frecuente de esperma de la que no se tiene concien-

28. Sorano, De las enfermedades de las mujeres, i, 51.
29. Galeno, De los lugares afectados, vi, 5.

cia y que se cumple sin erección de la verga". Mientras que la satiriasis ataca al pene, la gonorrea afecta a los vasos espermáticos en los que paraliza "la facultad retentiva".30 Areteo la describe largamente en los Signos de las enfermedades crónicas como el agotamiento de los principios vitales, con sus tres efectos en el debilitamiento general, el envejecimiento precoz y la feminización de] cuerpo. "Los jóvenes atacados de esta enfermedad llevan en todo el hábito del cuerpo la impronta de la caducidad y de la vejez; se vuelven flojos, sin fuerza, sin valor, entumecidos, estúpidos, derrengados, encorvados, incapaces de hacer nada, con la tez pálida, afeminados, sin apetito, sin calor, con los miembros pesados, las piernas lerdas, la debilidad extrema, en una palabra casi totalmente caducos. Esta enfermedad es incluso en algunos un encaminamiento hacia la parálisis; ¿cómo podría en efecto no quedar afectada la potencia nerviosa, si la naturaleza está debilitada en el principio regenerativo y en las fuentes mismas de la vida? Pues es una simiente vivificante la que nos hace viriles, valerosos, llenos de fuego, peludos, robustos, la que da un tono grave a nuestra voz y nos hace capacitados para pensar y actuar con vigor: tales son los hombres que han alcanzado la pubertad. Aquellos en cambio en quienes ese humor vivificante está ausente son arrugados, débiles, de voz delgada, sin barba, sin pelos y parecidos a mujeres.1131 Con la gonorrea, es la virilidad, es el principio de vida el que se va a través del sexo. De donde los rasgos que se subrayan tradicionalmente a propósito de ella. Es una enfermedad vergonzosa: sin duda porque es inducida a menudo por el exceso cuantitativo de las prácticas sexuales; pero también en sí misma por el aspecto de desvirilización que produce. Es una enfermedad que conduce fatalmente a la muerte; Celso decía que en poco tiempo hace perecer al enfermo de consunción .32 Es una enfermedad finalmente que es peligrosa no simplemente para el individuo, sino según Areteo para su descendencia.33

30. Ibid., vi, 7.

3 1. Areteo, De los signos de las enfermedades crónicas, ii, 5 (pp. 163-165 de la trad. francesa).

32. Ceiso, De artibus, vi, 28.
33. Areteo, De la cura de las enfermedades crónicas, ii, 5 (p. 408 de la trad- francesa).

2. Más allá de la esfera propia de su patología, los actos sexuales son colocados por la medicina de los dos primeros siglos en la encrucijada de una patogenia compleja. Por un lado los actos sexuales son susceptibles de verse afectados, en su desarrollo y su acabamiento conveniente, por toda una profusión de factores diversos: está el temperamento de los individuos, está el clima, el momento del día, están los alimentos que se han ingerido, su calidad y su cantidad. Son tan frágiles que la menor desviación, la menor enfermedad corre el riesgo de perturbarles. Como dice Galeno, para usar de los placeres sexuales habría que encontrarse en un estado exactamente medio, en el punto cero en cierto modo de todas las variaciones orgánicas posibles: "guardarse de la demasía y de la exigüidad", evitar "la fatiga, la indigestión y todo lo que, por lo demás, podría ser sospechoso para el hombre en lo que hace a su salud".34

Pero si las aphrodisia constituyen una actividad tan frágil y precaria, tienen en cambio una influencia considerable y muy extendida sobre todo el organismo. La lista de los males, malestares y enfermedades que pueden ser engendrados por los placeres sexuales si se comete una desviación, ya sea a propósito del momento, ya sea en relación con la mesura, es prácticamente abierta. "No es difícil -dice Galeno- reconocer que las relaciones sexuales son fatigantes para el pecho, el pulmón, la cabeza y los nervios."35

Rufo propone una tabla donde se yuxtaponen, como efectos de un abuso de las relacione ' s sexuales, las perturbaciones de digestión, el debilitamiento de la vista y del oído, la debilidad general de los órganos de los sentidos y la pérdida de la memoria; los temblores convulsivos, los dolores en las articulaciones, la punzada de costado; las aftas en la boca, los dolores de muelas, la inflamación de la garganta, los esputos de sangre, las enfermedades de la vejiga y del riñón.36 Es a propósito de la histeria como Galeno se topa con la objeción de los que no pueden creer que unos síntomas tan numerosos, tan extendidos y tan violentos puedan deberse a la retención y a la alteración de una pequeña cantidad de hu-

34. Galeno, en Oribasio, Livres incertains, viii (t. ni, p. 110).

35. Ibid., p. 109.

36. Rufo de Éfeso, Fragmentos, extraídos de Aecio (CEuvres, p. 318).

mor, que se queda en el cuerpo a consecuencia de la suspensión de las relaciones sexuales. A lo cual Galeno responde, comparando los poderes nocivos del esperma corrompido con los de esos venenos violentos que pueden observarse en la naturaleza: "a resultas de una picadura de alguna araña venenosa, se ve a todo el cuerpo ponerse enfermo aunque una pequeña cantidad de veneno haya penetrado por una pequeñísima abertura". El efecto producido por el alacrán es. todavía más asombroso, pues los síntomas más violentos se declaran de inmediato; sin embargo, "lo que lanza cuando pica es o muy poca cosa o absolutamente nada, pues el aguijón no parece perforado"; el torpedo de mar es también un ejemplo del hecho de que "una pequeña cantidad de sustancia puede producir grandes alteraciones" por el efecto del solo contacto. Y Galeno concluye: "Si se concede pues que unas afecciones tales como las que resultan de la administración de un veneno se apoderan de nosotros tomando nacimiento en nuestro propio cuerpo, no tiene nada de asombroso que un esperma viciado, retenido y corrompido produzca síntomas fastidiosos en cuerpos predispuestos a verse atacados por enfennedades.1117 Los órganos, los humores y los actos sexuales constituyen a la vez una superficie receptora y particularmente sensible a todo lo que puede perturbar al organismo, y un foco muy poderoso, muy activo para inducir a través de todo el cuerpo una larga serie de síntomas polimorfos.

La actividad sexual se encuentra en el principio de efectos rapéuticos lo mismo que de consecuencias patológicas. Su mbivalencia hace que sea en ciertos casos susceptible de cuar, en otros por el contrario es de tal naturaleza como para nducir enfermedades; pero no siempre es fácil determinar uál de los dos efectos podrá tener: asunto de temperamento ndividual, asunto también de circunstancias particulares y e estado transitorio del cuerpo. Se admite en general la leción hipocrática de que "el coito es excelente contra las enrmedades que dependen de la pituita"; Rufo comenta: "Muhos individuos macilentos a resultas de una enfermedad se stauran por medio de esta práctica. Algunos ganan con ella

37. Galeno, De los lugares afectados, vi, S.

una respiración fácil, de dificultosa que era, otros el gusto del alimento que habían perdido, otros aún la cesación de las poluciones nocturnas contrarias."38 Presta también a la evacuación del esperma efectos positivos sobre el alma cuando ésta está turbada y necesita, a la manera del cuerpo, purgarse de lo que le estorba: el coito disipa las ideas fijas y suaviza las i'ras violentas; por eso no existe remedio tan eminentemente útil contra la melancolía y la misantropía. Galeno atribuye también a las relaciones sexuales numerosos efectos curativos, tanto sobre el alma como sobre el cuerpo: "este acto predispone el alma a la tranquilidad; lleva en efecto al hombre melancólico y furioso a un estado más sensato, y en un individuo enamorado debilita el ardor demasiado inmoderado, incluso cuando ese hombre tiene relaciones con otra mujer; además, los animales que son feroces cuando han parido se suavizan después del coito"; en cuanto a su eficacia sobre el cuerpo, Galeno ve una prueba de su acción en el hecho de que, una vez aparecida la práctica sexual, el muchacho se vuelve "velludo, grande, viril", mientras que antes era "cetrino, pequeño y femenino".39

Pero Galeno subraya también los efectos opuestos que las relaciones sexuales pueden tener según las condiciones en que se encuentra el sujeto: "el coito lleva al colmo de la debilidad a aquellos cuyas fuerzas son poco considerables, mientras que aquellos cuyas fuerzas están intactas y que están enfermos por el efecto de la pituita no se verán en modo alguno abatidos por él"; de momento "calienta a las gentes débiles, pero las enfría después considerablemente"; o también, mientras que algunos "desde su juventud quedan débiles después del coito, otros, si no usan de él habitualmente, tienen la cabeza pesada, son presa de ansiedad y de fiebre, pierden el apetito

y digieren menos bien',.40 Y Galeno evoca incluso el caso de se

ciertos temperamentos para los cuales la evacuación del esperma provoca enfermedades o malestares, siendo así que su retención es nociva: "Ciertas gentes tienen un esperma abundante y cálido, que despierta incesantemente la necesidad de

38. RufodeÉfeso,Fragmentos,extraídosdeAecio(CEuvres,pp.320-321),

Cf. también texto en Oribasio, vi (t. i, 541).

39. Galeno en Oribasio, Livres incertains, viii (t. iii, P. 109).

40. Ibid., vi, 37 (t. i, p. 537).

una respiración fácil, de dificultosa que era, otros el gusto de¡ alimento que habían perdido, otros aún la cesación de las poluciones nocturnas contrarias."38 Presta también a la evacuación de¡ esperma efectos positivos sobre el alma cuando ésta está turbada y necesita, a la manera del cuerpo, purgarse de lo que le estorba: el coito disipa las ideas fijas y suaviza las iras violentas; por eso no existe remedio tan eminentemente útil contra la melancolía y la misantropía. Galeno atribuye también a las relaciones sexuales numerosos efectos curativos, tanto sobre el alma como sobre el cuerpo: "este acto predispone el alma a la tranquilidad; lleva en efecto al hombre melancólico y furioso a un estado más sensato, y en un individuo enamorado debilita el ardor demasiado inmoderado, incluso cuando ese hombre tiene relaciones con otra mujer; además, los animales que son feroces cuando han parido se suavizan después del coito"; en cuanto a su eficacia sobre el cuerpo, Galeno ve una prueba de su acción en el hecho de que, una vez aparecida la práctica sexual, el muchacho se vuelve "velludo, grande, viril", mientras que antes era "cetrino,
pequeño y femenino".39

Pero Galeno subraya también los efectos opuestos que las relaciones sexuales pueden tener según las condiciones en que se encuentra el sujeto: "el coito lleva al colmo de la debilidad a aquellos cuyas fuerzas son poco considerables, mientras que aquellos cuyas fuerzas están intactas y que están enfermos por el efecto de la pituita no se verán en modo alguno abatidos por él"; de momento "calienta a las gentes débiles, pero las enfría después considerablemente"; o también, mientras que algunos "desde su juventud quedan débiles después del coito, otros, si no usan de él habitualmente, tienen la cabeza pesada, son presa de ansiedad y de fiebre, pierden el apetito y digieren menos bien".40 Y Galeno evoca incluso el caso de ciertos temperamentos para los cuales la evacuación del esperma provoca enfermedades o malestares, siendo así que su retención es nociva: "Ciertas gentes tienen un esperma abundante y cálido, que despierta incesantemente la necesidad de

38. RufodeP-feso,Fragmentos,extraídosdeAecio(CEuvres,pp.320-321).
Cf. también texto en Oribasio, vi (t. i, 541).

39. Galeno en Oribasio, Livres incertains@ vlil (t. 111, P. 109).

40. Ibid., vi, 37 (t. i, p. 537).

la excreción; sin embargo, después de su expulsión, las gentes que están en ese estado experimentan una languidez en el orificio del estómago, agotamiento, debilidad y sequedad en todo el cuerpo; adelgazan, sus ojos se hunden y si, por haber caído en estos accidentes a resultas del coito, se abstienen de las relaciones sexuales, sienten malestar en la cabeza y en el orificio del estómago con náuseas, y no sacan ninguna ventaja importante de su continencia.""
Alrededor de estos efectos positivos o negativos se desarrollaron varios debates a propósito de ciertas cuestiones precisas. Por ejemplo la de las poluciones nocturnas. Rufo refiere la opinión de aquellos para quienes esas pérdidas de simiente durante el sueño son "menos penosas"; pero por su lado se opone a esta concepción, estimando que "las poluciones relajan aún más el cuerpo que está ya relajado durante el sueño".12 Y Galeno no ve ningún alivio en aquellos que, absteniéndose del coito a causa de sus efectos nocivos, sufren por ello poluciones nocturnas.43 Más importante sin duda fue el debate a propósito de las convulsiones del niño y de su desaparición en el momento de la pubertad. Se había admitido a menudo, por razón del parentesco entre la eyaculación y el espasmo, que los muchachos atacados de convulsiones podían curarse por la primera práctica sexual; es la tesis de Rufo, para quien el acto sexual hace cesar la epilepsia y los dolores de cabeza cuando se entra en la pubertad.44 A modo de terapéutica contra estos espasmos, ciertos médicos aconsejaban adelantar para esos niños la edad de las primeras relaciones sexuales. Areteo critica este método porque viola las disposiciones de la naturaleza que ha fijado ella misma los tiempos oportunos, y porque produce o prolonga la enfermedad que quiere evitar: los médicos que dan tales consejos "ignoran sin duda que la naturaleza tiene un tiempo determinado en que aplica ella misma sus remedios operando los cambios convenientes; así es como para cada edad prepara las secreciones necesarias para la simiente, la barba y los cabellos. ¿Cuál es el médico que podría así, desde el principio, producir tales

41. Ibid., x (t. ni, p. 113).

42. Rufo de Éfeso, en Oribasio, vi, 38 (t. i, p. 542).
43. Galeno, en Oribasio, Livres incertains, x (t. ni, p. 113).
44. Rufo de Éfeso, Fragmentos, extraídos de Aecio (CEuvres, p. 320).

cambios? De esa manera, se cae más bien en el escollo que se quisiera evitar, pues se han visto gentes que por haberse entregado demasiado temprano al coito, han sido castigadas con el ataque de ese mal.1145 Si de hecho, las convulsiones desaparecen en el momento de la pubertad, no es el ejercicio de los placeres sexuales la razón de ello, sino una modificación general en el equilibrio v el papel de los humores.

4. Pero lo más importante es sin duda la tendencia a armonizar los efectos positivos con la abstención sexual. Es cierto, como hemos visto, que los médicos señalan las perturbaciones que pueden ser consecutivas a la práctica de la continencia; pero las observan en general en sujetos que tenían la costumbre de unas relaciones sexuales frecuentes y en los que la interrupción provoca como un cambio brutal de régimen: es el caso referido por Galeno en el tratado De los lugares afectados, a propósito de un hombre que, rompiendo con todos sus háb-tos anteriores, había renunciado a la actividad sexual;46 se los encuentra también en individuos cuyo esperma está afectado por cualidades que hacen su evacuación necesaria. Galeno pudo ver hombres que por el efecto de esta privación se habían vuelto "entumecidos y perezosos" y otros "hoscos sin razón y desalentados"; estas observaciones le permitieron establecer como principio que "la retención del esperma daña considerablemente a los individuos fuertes y jóvenes, en quienes el esperma es naturalmente abundante y formado de humores no enteramente irreprochables, que llevan una vida mínimamente ociosa, que usaban anteriormente muy a menudo del coito y que, de repente, observan después la continencia".47 Que la abstención de toda relación sexual sea nociva al organismo no se considera pues como un hecho general que pudiese observarse en cualquiera, sino más bien como la consecuencia de ciertos datos particulares correspondientes ya sea al estado del organismo, ya sea a un hábito de vida. En sí misma, y sin otra consideración, la abs-

45. Areteo, De la cura de las enfermedades crónicas, i, 4 (p. 388 de la trad. francesa).
46. Galeno, De los lugares afectados, vi, 5 (trad. Daremberg, ti, p. 688).
47. Galeno, op. cit., pp. 687-689.

tinencia que retiene en e cuerpo la sustancia espermática no tiene motivo para ser considerada como un mal.
En cuanto a los hombres, el alto valor vital reconocido al humor espermático había permitido desde hacía mucho tiempo atribuir efectos positivos, en los atletas, a su continencia rigurosa. El ejemplo sigue citándose regularmente, y era precisamente para seguir ese modelo para lo que un enfermo de Galeno había decidido abstenerse de toda actividad sexual, sin pensar que había llevado hasta entonces una vida muy diferente y que los efectos de esa abstención no podrían pues ser comparables. Areteo, que describe los efectos bienhechores de ese "humor vivificante" que es el esperma -nos hace viriles, valientes, llenos de fuego, robustos, da un tono grave a nuestra voz y nos hace capaces de actuar con vigor-, establece como principio que un hombre temperante "y que guarda su simiente" se vuelve por ello mismo "robusto, valiente, audaz hasta el punto de no temer medir sus fuerzas con la de los animales más feroces". Recuerda el ejemplo de los atletas o de los animales, que son tanto más vigorosos cuanto más conservan su simiente; así "las personas naturalmente más fuertes se vuelven por la intemperancia (ak rasia) más débiles que los más débiles, y los más débiles se vuelven por la temperancia (enkrateia) más fuertes que los más fuertes (kreittones)".48
En cambio, los valores de la abstinencia eran reconocidos mucho menos fácilmente para las mujeres, en la medida en que se las consideraba como social y fisiológicamente destinadas al matrimonio y a la procreación. Sin embargo Sorano, en su Tratado de las enfermedades de las mujeres, evoca los argumentos de una discusión, que parece haber sido importante en su época, sobre las ventajas y los inconvenientes de la virginidad. Los que la critican alegan las enfermedades que se deben a los humores que no se evacuan, y los deseos que la abstinencia no sofoca. Los partidarios de la virginidad subrayan por el contrario que las mujeres evitan así los peligros de la maternidad, ignoran el deseo puesto que no conocen el placer y conservan en sí mismas la fuerza que posee la simiente. Sorano, por su parte, reconoce que la virginidad puede tener

48. Areteo, De los signos de las enfermedades crónicas, ii, 5 (p. 165 de la trad. francesa).

inconvenientes, pero los comprueba sobre todo en las mujeres que viven "encerradas en los templos" y que están privadas de los "ejercicios útiles". Estima, por regla general, que la virginidad perpetua es saludable para los dos sexos.49 El apareamiento sexual no podría pues tener a sus ojos una jus. tificación natural en la salud de los individuos; sólo la obligación de mantener al género humano hace necesaria su práctica; es "la ley común de la naturaleza" la que la impone, más que el régimen personal.

Claro que la abstención sexual no se considera como un deber, ni el acto sexual se representa como un mal. Pero se ve bien cómo, en el desarrollo de los temas que eran ya explícitamente formulados por el pensamiento médico y filosófico del siglo iv, se ha producido cierta inflexión: insistencia en la ambigüedad de los efectos de la actividad sexual, extensión de las correlaciones que se le reconocen a través de todo el organismo, acentuación de su propia fragilidad y de su poder patogénico, valorización de las conductas de abstinencia, y eso para los dos sexos. Los peligros de la práctica sexual eran percibidos antiguamente del lado de la violencia involuntaria y del despilfarro inconsiderado; se los describe ahora más bien como efecto de una fragilidad general del cuerpo humano y de su funcionamiento.

Se comprende, en estas condiciones, la importancia que puede tomar el régimen de las aphrodisia en la gerencia de la vida personal. Rufo tiene sobre este particular una expresión notable, que enlaza de manera muy explícita el peligro de la práctica sexual y el principio fundamental de la inquietud de uno mismo: "Aquellos que se entregan a las relaciones sexuales y sobre todo los que se entregan a ellas sin mucha consideración deben cuidarse a sí mismos de manera mucho más rigurosa que los demás, a fin de que, poniendo su cuerpo en la mejor condición posible, resientan menos los efectos nocivos- de esas relaciones (hé ek tón aphrodisión blabe~)."10

49. Sorano, Tratado de las enfermedades de las mujeres, i, 7.
So. Rufo de Pfeso, en Oribasio, Livres incertains (ni, p. 112).

3. EL RÉGIMEN DE LOS PLACERES
Los actos sexuales deben someterse pues a un régimen extremadamente precavido. Pero ese régimen es muy diferente de lo que podría ser un sistema prescriptivo que tratase de definir una forma "natural", legítima y aceptable de las prácticas. Es notable que no se diga casi nada en esos regímenes sobre el tipo de actos sexuales que pueden someterse, y sobre aquellos que la naturaleza desaconseja. Rufo, por ejemplo, evoca al pasar las relaciones con los muchachos; alude también a las posiciones que pueden tomar los copartícipes: pero es para traducir de inmediato sus peligros en términos cuantitativos; exigirían un gasto de fuerza más grande que los otros.51 Notable también el carácter más "concesivo" que "normativo" de esos regímenes. Después de haber aludido a los efectos patógenos de la actividad sexual -si es exagerada y practicada fuera de propósito- es cuando Rufo va a proponer su régimen, tras de establecer como principio que esos actos "no son absolutamente nocivos, bajo todos los respectos, por poco que se considere la oportunidad del acto, la mesura que ha de ponerse en él y la constitución sanitaria de la persona que lo realiza".52 Es también de manera restrictiva como Galeno desea que no se "prohiba completamente a la gente practicar las relaciones sexuales".53 Finalmente, son regímenes circunstanciales que exigen muchas precauciones para determinar las condiciones que perturbarán menos el acto sexual, y aquellas en las que afectará menos el conjunto de los equilibrios. Se toman en cuenta cuatro variables: la del momento útil para la procreación, la de la edad del sujeto, la del momento (estación u hora del día), la del temperamento individual.

1. El régimen de las aphrodisia y la procreación. Era un tema

51. Rufo de Éfeso, en Oribasio, vi, 38 (t. iii, pp. 540-541). Rufo observa asimismo que. la posición de pie es fatigosa.
52. Ibid., p. 541.
53. Galeno, en Oribasio, Livres incertains, viii (t. ni, p. 1 10). Obsérvese sin embargo en Celso un juicio intermedio. "No hay ni que buscar demasiado el coito ni que ser demasiado aprensivo con él" (Tratado de medicina, i, 1 [p. 41 de la trad. francesad.

enteramente tradicional que una hermosa descendencia -euteknia- no podía lograrse si no se tomaba cierto número de precauciones. Los desórdenes de la concepción se marcan en la progenie. No sólo porque los descendientes se parecen a sus padres, sino porque llevan en sí los caracteres del acto que los hizo nacer. Se recordarán las recomendaciones de Aristóteles y de Platón.54 Que el acto sexual, en su finalidad procreadora, exige muchos cuidados y una preparación meticulosa, es un principio que se encuentra regularmente en los regímenes médicos de la época imperial. Prescriben en primer lugar una preparación a largo plazo; se trata de un acondicionamiento general del cuerpo y del alma destinado a producir o a conservar en el individuo las cualidades de que la simiente deberá estar impregnada y el embrión deberá quedar marcado; hay que constituirse a uno mismo como la imagen previa del niño que se quiere tener. Un pasaje de Ateneo, citado por Oribasio, es muy explícito sobre este punto: aquellos que se proponen engendrar niños deben tener el alma y el cuerpo en la mejor condición posible; en otros términos, el alma debe estar tranquila y completamente exenta de dolor, ya sea de preocupaciones acompañadas de fatiga, ya sea de cualquier otra afección; es preciso que el cuerpo esté sano y que no esté deteriorado bajo ningún respecto.55 Es necesaria también una preparación paralela: cierta continencia durante la cual el esperma se acumula, se recoge, toma su fuerza, mientras que la pulsión adquiere la vivacidad necesaria (unas relaciones sexuales demasiado frecuentes impiden al esperma alcanzar el grado de elaboración en que tiene toda su potencia); se recomienda una dieta alimenticia bastante estricta: ningún alimento demasiado caliente o demasiado húmedo, un simple "almuerzo ligero que preparará la excitación necesaria al acto venéreo, y que no deberá ir trabado por elementos abundantes"; nada de malas digestiones, nada de embriaguez; en suma, una purificación general del cuerpo que alcanzará la quietud necesaria a la función sexual; así es como "el labrador siembra su campo después de haberío limpiado de toda planta parásita".56 Sorano, que da estos con-

54. Cf. El uso de los placeres, cap. ni.
55. Ateneo, en Oribasio, Livres incertains, vii (t. ni, p. 107).
56. Sorano, Tratado de las enfermedades de las mujeres, i, 10.

sejos, no cree en los que prescriben, para una buena procreación, esperar el momento de la luna llena; lo esencial es escoger "el momento en que el individuo goza de la plenitud de su salud", y esto a la vez por razones fisiológicas (los humores nocivos que se elevan en el cuerpo podrían impedir a la simiente adherirse a la pared de la matriz) y por razones morales (el embrión se impregna del estado de los procreadores).

Hay por supuesto un momento más favorable que los otros en el ciclo de la mujer. Según la metáfora ya muy antigua y que tendrá todavía una tan larga fortuna en el cristianismo, "no toda estación es propia para hacer crecer las siembras, del mismo modo que tampoco cualquier momento es favorable a la simiente proyectada en el útero por los enlaces sexuales".57 Ese momento favorable Sorano lo sitúa inmediatamente después de la menstruación. Su argumentación descansa sobre la metáfora, que por lo demás no es per3onal de él, del apetitosa la matriz está ávida, consume, se carga de alimento, ora de sangre (en tiempo normal), ora de simiente (y es la fecundación). El acto sexual, para ser procreador, debe tener lugar en un momento favorable en este ritmo alimenticio. No antes de la regla, "pues así como el estómago lleno de alimentos está dispuesto a rechazar lo que lo sobrecarga, a vomitar y a rechazar todo alimento, así también el útero ahito de sangre". No durante las evacuaciones menstruales, que constituyen tina especie de vómito natural, en que el esperma correría el riesgo de verse arrastrado también. Ni tampoco cuando el flujo ha cesado del todo: el útero entonces, secado y enfriado, no está ya en estado de recibir la simiente. El momento favorable es cuando "el flujo está cesando", cuando el útero está todavía sanguinolento, penetrado de calor, "y por esta razón turgente de apetito para acoger el espermall.59 Ese apetito que renace en el cuerpo después de la purga se manifiesta en la mujer por un deseo que la empuja a las relaciones sexuales.60

Pero aún no es todo. El acto sexual mismo, para que la fecundación suceda en buenas condiciones y que la progenie

57, Ibid.

58. Cf. por ejemplo el texto de Galeno citado por Oribasio, xxii, 3 (t. ni,

p. 53).

59. Citado en Oribasio, xxii, 7 (t. ni, p. 70).
60. Sorano, Tratado de las enfermedades de las mujeres, i, 10.

tenga todas las cualidades posibles, debe efectuarse observando ciertas precauciones. Sorano no da precisiones sobre este tema. Indica simplemente la necesidad de una conducta prudente y tranquila, evitando todos los desórdenes, todas las embriagueces de que podría impregnarse el embrión, puesto que sería en cierto modo su espejo y su testigo: "A fin de que el feto no tenga el espíritu desagradablemente impresionado por la vista de la embriaguez ajena", conviene "que la mujer esté sobria durante los abrazos. A menudo, los niños tienen un gran parecido con los padres no sólo por el cuerpo, sino también por el espíritu: una tranquilidad perfecta es necesaria para que el feto no se parezca a un hombre ebrio en delirio.1161 Finalmente, durante el embarazo las relaciones sexuales deben ser extremadamente mesuradas: enteramente suprimidas durante los primeros tiempos, pues el coito "imprime movimiento a todo el cuerpo, y ninguna región tiene más necesidad de reposo que el útero y todo lo que lo rodea: como el estómago, rechaza lo que contiene cuando es sacudido".62 Algunos sin embargo, como Galeno, estiman que es preciso restablecerlas y practicarlas con mesura durante la gestación: "No conviene a las mujeres embarazadas ni abstenerse completamente de ellas ni volver a ellas continuamente: pues en las mujeres que viven en la continencia, el parto se hace más difícil, mientras que en las que se entregan constantemente al coito, el niño es débil; puede incluso haber aborto.1163

Hay pues todo un gobierno de las aphrodisia cuyo principio y cuyas razones de ser se sitúan en la preparación de la descendencia. No que haya obligación de no practicar las relaciones sexuales sino para tener niños: si las condiciones de la fecundidad probable son determinadas con cuidado, no es para fijar por medio de ellas los límites del acto legítimo, sino como un consejo útil para quien cuida de su progenie. Y si ésta constituye una preocupación importante, es bajo la forma de un deber que los progenitores podrían tener para con ella; es también una obligación para consigo mismos, puesto que les es útil tener una descendencia dotada de las mejores cualidades. Esas obligaciones que rodean a la procreación de-

6 1. Ibid.

62. Ibid,, i, 14.
63. Galeno, en Oribasio, Livres incertains, vi (t. ni, p. 102).

finen todo un conjunto de errores Posibles que son al mism tiempo faltas. Son tan numerosos, hacen intervenir tantos fa 0 c tores diversos, que pocas procreaciones se lograrían si no fuera por la habilidad de la naturaleza en compensar esas fallas y en evitar los desastres. Así es por lo menos como Galeno justifica a la vez la necesidad de tomar numerosísimas precauciones y el hecho de que a pesar de todo muchos nacimientos se lleven a b . ¡en: "Los padres que nos engendran y las madres que nos alimentan en su seno actúan pocas veces bien y cometen a menudo faltas en el acto de generación; los hom' bres y las mujeres se unen en tal estado de embriaguez y de hartura que ya no saben ni siquiera en qué región de la tierra se encuentran. Así es como, en su nacimiento mismo, el fruto de la concepción está viciado. ¿Habrá que citar después los errores de la mujer encinta que, por pereza, descuida un ejercicio moderado, que se harta de comida, que se abandona a la ira y al vino, que abusa de los baños, hace un uso intempestivo de los actos sexuales (akairión aphrodisión)? No obstante, la naturaleza resiste a tantos desórdenes y remedia la mayoría." Los campesinos son cuidadosos cuando siembran sus campos, pero, observa Galeno retornando los temas socráticos de la inquietud de uno mismo, los humanos que ha-

cen "poco caso de sí mismos" en su propia vida no se inquietan tampoco de su Progenie.64

2. La edad del sujeto. El uso de las aphrodisia no debe ni prolongarse demasiado tarde ni empezar demasiado pronto. Pe-
ligrosas son las relaciones sexuales cumplidas cuando es uno anciano: agotan un cuerpo incapaz de reconstituir los princi-
pios que le han sido sustraídos.65 Pero son nocivas también cuando se es demasiado joven. Detienen el crecimiento y perturban el desarrollo de los signos de la pubertad -que son resultado del desarrollo en el cuerpo de los principios seminales. "Nada traba tanto los progresos del alma y del cuerpo como un uso Prematuro y excesivo de las relaciones sexuales. "66 Y Galeno: "Muchos jóvenes son atacados por enferme-

64. Galeno, De la utilidad de las partes, xi, 1 0.

65. Galeno, en Oribasio, Livres incertains, viii (t. ni, p. i i o).

66. Ateneo, en Oribasio, Livres incertains, xxi (t. ir¡, p. 165).

dades incurables a causa de las relaciones sexuales por hE ber querido a la fuerza violentar el tiempo prescrito por 1 naturaleza."61 ¿Cuál es ese "tiempo prescrito"? ¿Es la apE rición o la confirmación de los signos de la pubertad? Todo los médicos están de acuerdo en admitir que ésta se sitúa p¿ ra los muchachos alrededor de los catorce años. Pero todo están igualmente de acuerdo en admitir que el acceso a la aph ródisia no debe tener lugar tan pronto. Apenas se encuer. tran indicaciones precisas sobre la edad en que pueden err pezarse las relaciones sexuales. Varios años en todo caso d< ben transcurrir, durante los cuales el cuerpo forma los licore semanales sin que sea recomendable evacuarlos. De ahí la ndu cesidad de un régimen específico destinado a asegurar la cona tinencia de los adolescentes. Los médicos prescriben, confori me a la tradición, una vida de ejercicios físicos intensos. As¡ Ateneo: "Puesto que la producción de esperma comienza a esa edad (los catorce años) y los jóvenes tienen apetitos muy ardientes que los excitan a las relaciones sexuales, los ejercicios corporales deben ser muy numerosos, a fin de que, fatigándose en seguida el alma y el cuerpo, puedan desde el princi. pio reprimir sus deseos."61

El problema para las chicas es un poco diferente. La práctica de] matrimonio precoz empujaba sin duda a admitir que las primeras relaciones sexuales y la maternidad podían tener lugar en cuanto la menstruación estuviese establecida regularmente.69 Es la opinión de Sorano, que aconseja fiarse para la edad del matrimonio de criterios orgánicos y no del sentimiento de las muchachas mismas; éste, sin embargo, por el hecho de la educación, puede despertarse antes que el cuerpo; puesto que "la simiente debe convertirse en el germen de un ser nuevo", hay peligro cuando el cuerpo de la mujer no ha alcanzado la madurez necesaria a esta función; es bueno por consiguiente que se mantenga virgen hasta que la menstruación se haya establecido espontáneamente.70 Otros médicos piensan en una fecha mucho más tardía. Así Rufo de Éfeso estima que un embarazo antes de los dieciocho años

67. Galeno, en Oribasio, Livres incertains, viii (t. iii, p. 1 1 l).
68. Ateneo, en Oribasio, Livres incertains, xxi (t. iii, pp. 164-165).
,39. Sobre estas relaciones entre la edad del matrimonio y las problematizaciones de la salud de la mujer, cf. A. Rousselle, Porneia, pp. 49-52.
70. Sorano, Tratado de las enfermedades de las mujeres, 1, 8.

corre el riesgo de no ser favorable ni a la madre ni al niño. Recuerda que esa edad es la que había sido recomendada, desde muy antiguo, por Hesiodo; recuerda también que esa edad -a los ojos de algunos, bien tardía- no tenía, en una época antigua, los inconvenientes que pudo tener más tarde: entonces las mujeres llevaban una vida tan activa como los hombres; son los excesos en la comida, es el ocio los que acarrean las perturbaciones de las muchachas que no están casadas, haciendo deseables unas relaciones sexuales susceptibles de facilitar la evacuación de la regla. La solución que propone Rufo es pues la de un matrimonio relativamente tardío (hacia los dieciocho años), pero preparado por todo un régimen que debe acompañar a la vida de la muchacha aun antes de la pubertad; durante la infancia, que las muchachas se mezclen con los muchachos; luego, cuando viene la edad de separarlas de ellos, que se las someta a un régimen muy cuidadoso: nada de carne, nada de platos demasiado alimenticios, nada o muy poco vino, largos paseos, ejercicios. Hay que tener presente que el ocio "es para ellas lo más nocivo que hay", y que es "ventajoso hacer que los ejercicios sirvan para poner en movimiento el calor y caldear el hábito de] cuerpo, pero de tal manera que sigan siendo mujeres y no tomen un carácter viril". La participación en coros donde se canta y se baila le parece a Rufo corresponder a la mejor forma de ejercicio: "Los coros no fueron inventados únicamente para honrar a la divinidad, sino también con vistas a la salud.1171

3. El "momento favorable". El kairos del acto sexual está sujeto a muchas discusiones. En lo que hace a la cronología amplia, se admite bastante fácilmente el calendario tradicional: el invierno y la primavera son las mejores estaciones; el otoño es aceptado por algunos, rechazado por otros; de manera general, se piensa que hay que abstenerse, en la medida de lo posible, durante el verano.72 La determinación de la hora del día corresponde en cambio a diversas consideraciones. Fuera de los motivos religiosos que Plutarco evoca en una de

71. Rufo de Éfeso, en Oribasio, Livres incertains, ii (t. ni, pp. 82-85).
72. Celso, Tratado de medicina, i, 3; Rufo de Éfeso, en Oribasio, vi, 38 (t. i, p. 543). Galeno, en Oribasio, Livres incertains, viii (ni, p. 1 10). Sobre esta distribución estacional de los placeres, cf. El uso de los placeres, cap. ii.

las Cuestiones de mesa,73 la cuestión del momento está ligada a la de los ejercicios, de las comidas y de la digestión. Más vale no hacer preceder las relaciones sexuales de ejercicios demasiado violentos, que desvían hacia otras partes del cuerpo los recursos que necesita; inversamente, después del amor, los baños y las fricciones reparadores se recomiendan. No es bueno usar de las aphrodisia antes de la comida, cuando se está hambriento, pues el acto en esas condiciones no cansa pero pierde fuerza.74 Pero, por otra parte, hay que evitar las comidas copiosas y los excesos de bebida. El momento de la digestión es siempre nocivo: "He aquí por qué el coito en medio de la noche es engañoso, porque entonces los alimentos no están todavía elaborados; lo mismo sucede con el coito que se ejerce a media mañana, porque podría suceder que hubiera todavía alimentos mal digeridos en el estómago y porque todas las superfluidades no han sido todavía evacuadas por la orina y las heces.1175 De tal modo que a fin de cuentas es después de una comida moderada y antes de dormir -o eventualmente antes de la siesta- cuando el momento de las relaciones sexuales será más favorable; y, según Rufo, la naturaleza misma ha indicado su preferencia por este instante dando entonces al cuerpo su más fuerte excitación. Por lo demás, si se quiere tener niños, conviene que el hombre "se entregue a los enlaces sexuales después de haber comido bien y bebido bien, mientras que la mujer debe seguir un régimen menos fortificante"; es preciso en efecto que "el uno dé y la otra reciba".76 Galeno es de la misma opinión: recomienda ese momento en que se va uno a dormir, después de haber tomado "una comida sólida pero que no incomode": así los alimentos son suficientes para alimentar y fortalecer el cuerpo, y el sueño permite reparar la fatiga; además, es el mejor momento para tener niños "porque la mujer retiene mejor el esperma al dormir"; finalmente, es en efecto hacia esa hora hacia la que la naturaleza indica de por sí su preferencia al suscitar entonces el deseo.77

73. Plutarco, Cuestiones de mesa, ni, 6, 1089a.
74. Rufo de Pfeso, en Oribasio, vi, 38 (t. i, pp. 540 ss.).

75. Ibid., p. 547.
76. Ibid., p. 549.
77. Galeno, en Oribasio, Livres incertains, viii (t. ni, p. 1 1 l). Se puede aña-

dir que para Celso la noche es preferible "a condición de no tornar alimen-

4. Los temperamentos individuales. Rufo establece como principio general que las naturalezas aptas para el coito son aquellas que son "más o menos cálidas y húmedas"; la actividad sexual es en cambio más bien desfavorable a las constituciones frías y secas. Y es para mantener o restablecer la humedad caliente que se necesita en las aphrodisia para lo que conviene someterse a todo un régimen, a la vez complejo y continuo, de ejercicios adecuados y de alimentos apropiados. Alrededor de la actividad sexual y para que se conserve el equilibrio que ella podría comprometer, debe uno someterse a todo un modo de vida. Es útil beber vino clarete, comer pan de salvado cocido al horno (su humedad es útil a manera de preparación o regulación); consumir, en cuanto a carnes, macho cabrío, cordero, gallinas, gallo de campo, perdices, ocas, pato; en cuanto a pescado, pulpos y moluscos, y además nabos, habas, habichuelas y garbanzo (a causa de su calor), uvas también (a causa de su humedad). Por lo que hace a las actividades a las que hay que recurrir, son los paseos a pie o a caballo, la carrera, pero ni demasiado rápida ni demasiado lenta; pero nada de ejercicios violentos, nada de gesticulación como el lanzamiento de la jabalina (que clesvía hacia otras partes del cuerpo la materia nutritiva), nada de baños demasia@do calientes, ni de calentamientos y enfriamientos; nada de trabajos intensos; evitar también todo lo que contribuye a fatigar el cuerpo -la ira, la alegría demasiado viva, el dolor.78

4. EL TRABAJO DEL ALMA

El régimen propuesto para los placeres sexuales parece estar todo él centrado sobre el cuerpo: su estado, sus equilibrios, sus afecciones, las disposiciones generales o pasajeras en que se encuentra aparecen como las variables principales que deben determinar las conductas. Es el cuerpo en cierto modo el que da su ley al cuerpo. Y sin embargo el alma tiene su papel que desempeñar y los médicos la hacen intervenir: pues es ella la que corre sin cesar el riesgo de arrastrar al cuerpo más allá de su mecánica propia y de sus necesidades elementales;

tos y de no velar para trabajar inmediatamente después" (Tratado de medicina, i, 1 [p. 41D.

78. Rufo de Pfeso, en Oribasio, vi, 38 (t. i, pp. 543-546).

es ella la que incita a escoger momentos que no son apropia,' dos, a actuar en circunstancias sospechosas, a contraponer se a las disposiciones naturales. Si los humanos necesitan u] régimen que tenga en cuenta, con tanta minucia, todos los ele mentos de la fisiología, la razón es que tienden sin cesar i apartarse de ella por el efecto de sus imaginaciones, de su pasiones y de sus amores. Hasta la edad deseable taurar las relaciones sexuales se encuentra emborr las chicas como en los chicos: la educación y las co! pueden hacer aparecer el deseo a contratiempo.79 El alma razonable tiene pues un papel doble que ñar: le tocará fijar al cuerpo un régimen que esté efe(te determinado por su naturaleza propia, sus tensiones, el estado y las circunstancias en que se encuentra, pero no podrá fijárselo correctamente sino a condición de haber operado sobre sí misma todo un trabajo: eliminado los errores, reducido las imaginaciones, dominado los deseos que le hacen desconocer la sobria ley del cuerpo. Ateneo -en quien la influencia estoica es sensible- define de manera muy clara ese trabajo del alma sobre sí misma como condición de un buen régimen somático: "Lo que conviene a los adultos es un régimen completo a la vez del alma y del cuerpo... tratar de calmar las propias pulsiones (horma¡) y de hacer de suerte que nuestros deseos (prothymiai) no rebasen nuestras propias fuerzas."so No se trata pues en este régimen de instaurar una lucha del alma contra el cuerpo, ni siquiera de establecer medios con los que pudiese defenderse frente a él; se trata más bien para el alma de corregirse a sí misma para poder conducir al cuerpo según una ley que es la del cuerpo mismo.
Este trabajo es descrito por los médicos a propósito de tres elementos por los cuales el sujeto podría verse arrastrado más allá de las necesidades actuales del organismo: el movimiento del deseo, la presencia de las imágenes, el apego al placer.

1. Ni siquiera se plantea, en el régimen médico, la eliminación del deseo. La naturaleza lo ha colocado ella misma en todas las especies animales, como un aguijón para excitar a

79. Sorano, Tratado de las enfermedades de las mujeres, i, 8.
80. Ateneo, en Oribasio, Livres incertains, 21 (t. ni, p. 165).

cada uno de los dos sexos y atraerlo hacia el otro. Nada sería pues más contrario a la naturaleza, nada más nocivo que querer hacer escapar las aphrodisia de la fuerza natural del deseo; nunca hay que intentar, por voluntad de disipación o para engañar al agotamiento de la edad, forzar a la naturaleza' No tener relaciones sexuales aneu epithymein, sin sentir deseo: tal es el consejo de Rufo en el tratado De la satiriasis. Pero ese deseo tiene dos caras: aparece en el cuerpo y aparece en el alma. Y es en su exacta correlación donde se sitúa el problema del régimen. Hay que hacer de tal manera que, aquí y allá, sus movimientos estén coordenadas y ajustados tan exactamente como sea posible. Rufo tiene una fórmula notable: "Lo mejor es que el hombre se dé a las relaciones sexuales cuando está apremiado al mismo tiempo por el deseo del alma y por la necesidad del cuerpo.1181

Sucede que esa correlación natural se vea comprometida a causa del cuerpo mismo. Éste se arrebata en cierto modo solo. Nada en el alma corresponde a su excitación. Se entrega a una especie de desencadenamiento puro. El acto sexual se vuelve entonces enteramente "paroxístico", como dice Rufo.82 A esa misma excitación puramente física es a la que el mismo Rufo parece referirse cuando alude a los horma¡ que acompañan a los signos anunciadores de la manía o de la epilepsia.83 Es también ella la que se produce, pero bajo otra forma, en la satiriasis o en la gonorrea: los órganos sexuales se inflaman solos, en la primera de esas enfermedades, y en la otra, "sin acto, sin imagen nocturna, una profusión de simiente sale con abundancia"; el enfermo, arrastrado por la mecánica enloquecida de su cuerpo, se agota y "perece de consunción al cabo de algún tiempo".84

Pero el alma, inversamente, puede escapar de las formas v de los límites del deseo que se manifiesta en el cuerpo. El término que Rufo y Galeno utilizan para designar este exceso es significativo: es doxa. El alma, en lugar de no dirigir su atención sino a las necesidades y apremios de su cuerpo, se deja arrastrar por representaciones que le son propias y que

81. Rufo de Éfeso, en Oribasio, vi (t. i, p. 549).

82. Rufo de Éfeso (CEuvres, p. 75).

83. Rufo de Éfeso 'en Oribasio, vi (t. i, p. 549).

84. Ceiso, Tratado de medicina, iv, 28.

no tienen ninguna correspondencia en el organismo. Representaciones vanas y vacías (kenai). Así como el cuerpo no de-, be abalanzarse sin el correlativo de un deseo en el alma, ésta no debe ir más allá de lo que exige el cuerpo y de lo que dictan sus necesidades. Pero, en el primer caso, se trata de una enfermedad que ciertos remedios podrán tal vez corregir; en el segundo, es sobre todo un régimen moral lo que conviene aplicarse a uno mismo. Rufo propone la fórmula: "someter el alma y hacerla obedecer al cuerpo".85

Proposición paradójica, si se piensa en el tema tan tradicional de que el alma no debe dejarse arrastrar por las solicitaciones del cuerpo. Pero hay que comprenderla en su contexto teórico y médico preciso, inspirado tal vez por el estoicismo. La sitmisión voluntaria al cuerpo debe entenderse como la escucha de una razón que ha presidido el orden natural y dispuesto para sus fines la mecánica del cuerpo. Es de esta razón natural de la que los doxai corren el riesgo de desviar al alma, y de suscitar deseos excedentes; hacia ella es hacia donde el régimen médico, razonable y fundado en verdad en el conocimiento de los seres vivos, debe volver la atención. Por este concepto, el ejemplo animal que tan a menudo había servido para descalificar los apetitos del hombre puede por el contrario constituir un modelo de conducta. Es que en su régimen sexual los animales siguen las exigencias del cuerpo, pero nunca nada más ni nada diferente; lo que los lleva, explica Rufo, y por consiguiente debe guiar también a los hu-, manos, no son los doxai, sino "los preludios de la naturaleza que necesita evacuación". Para Galeno, del mismo modo, los animales no se ven empujados a la unión sexual por "la opinión" -doxa- de que "el goce es cosa buena"; no tienden a, las relaciones sexuales sino "con vistas a expulsar el esperma que los fatiga"; para ellos no hay diferencia entre lo que los incita a las relaciones sexuales y lo que "los empuja a expul.@ sar naturalmente ya sea los excrementos ya sea la orina".

El régimen médico propone pues una especie de animali-l zación de la epithymia; hay que entender por eso una subor.;' dinación tan estricta como sea posible del deseo del alma ai

85. Rufo de Pfeso, en Oribasio, vi (t. i, p. 550).
86. Galeno, De los lugares afectados, vi, 5 (trad. Daremberg, t. u

pp. 688-689).

las necesidades del cuerpo; una ética del deseo que siga el modelo de una física de las excreciones, y la tendencia hacia un punto ideal, en que el alma, purificada de todas sus representaciones vanas, no dirige ya la atención sino a la economía austera de las evacuaciones orgánicas.

2. De ahí la desconfianza general de los médicos ante las "imágenes" (phantasiai). El tema retorna regularmente en los tratamientos que proponen. Así Rufo a propósito de la satiriasis: la cura que sugiere tiene dos aspectos; uno concierne a la alimentación, de la que deben excluirse todos los alimentos que acaloran; la otra concierne a los estímulos del alma: "Se evitarán los discursos, los pensamientos, las concupiscencias venéreas, y por enci.-na de todo se defenderá uno de lo que los ojos ven, sabiendo bien que todas esas cosas, incluso en sueños... excitan a la copulación, si se ha abstenido uno del coito, después de haber comido platos suculentos y en abundancia."87 Galeno, en el mismo espíritu, propuso una cura doblemente catártica a uno de sus amigos; éste había renunciado a su actividad sexual, pero se encontraba en estado de perpetua excitación. Galeno le aconseja en primer lugar liberarse físicamente, excretando el esperma acumulado; después -una vez purificado el cuerpo-, no dejar penetrar en el espíritu nada que pueda depositar imágenes en él: "abstenerse completamente de espectáculos, de pensamientos y de recuerdos capaces de excitar los deseos venéreos".88
Esas imágenes temibles, y que suscitan en el alma deseos "vacuos", sin correlación con las necesidades del cuerpo, son de varios tipos. Están por supuesto las imágenes del sueño, de las que los médicos parecen preocuparse sobre todo cuando van acompañadas de poluciones: de ahí el consejo tan a menudo repetido de no dormir de espaldas, de no beber ni comer demasiado antes del sueño, de conservar el espíritu en reposo cuando va uno a dormirse, Rufo de Éfeso hace de esto en todo caso un artículo importante en el régimen de los que están atacados de satiriasis: "Acostarse sobre el costado más

87. Rufo de Éfeso (CEuvres, pp. 74-75).
88. Galeno, De los lugares afectados, vi, 6 (trad. Daremberg, t. li, pp. 704-765).

bien que de espaldas . . . 1,89 Entre las imágenes que han dé_ evitarse, hay que colocar aquellas que sugieren la lectura, el-_ canto, la música y la danza y que vienen a insertarse en el esa píritu sin que nada les corresponda en las necesidades de« cuerpo. Galeno pudo observar así fenómenos de satiriasis era sujetos "que no apartan la idea de los placeres venéreos, c@ mo hacen las personas naturalmente castas y que han practi-@ cado mucho tiempo semejante continencia, sino que llegan por el contrario a representarse esos placeres a resultas de espectáculos capaces de excitarles o porque los recuerdan. La diátesis que afecta al pene en esos individuos es enteramente contraria a la qué se declara en las gentes cuyo espíritu ni siquiera ha concebido la idea de los placeres venéreos."90 Pero hay que comprender también, bajo este término de phantasia, y conforme a un uso filosófico, las percepciones visuales. No sólo hay peligro en imaginar o en rememorar las aphrodisia, sino también en percibirlas. Es un tema muy viejo del pudor tradicional que las aphrodisia debían desarrollarse más bien de noche y en la oscuridad que no en la plena luz del día. Pero a este mismo precepto se le da también un valor de régimen: al no ver, nos precavernos contra las imágenes que podrían grabarse en el alma, permanecer en ella y regresar de manera inoportuna. Plutarco evoca este problema a propósito del kairos, del momento de los actos sexuales; entre las razones para huir de la luz está, para él, la inquietud de evitar "las imágenes de placer" que "renuevan" constantemente nuestro deseo; "la noche, por el contrario, al hurtar a la vista lo que nuestros actos pueden comportar de deseo insaciable y de impulso frenético, desvía y adormece a la naturaleza y le impide dejarse arrastrar por el espectáculo hacia el escollo de la lujuria".91 Podemos recordar aquí que la cuestión de las "imágenes" era muy debatida en la literatura amorosa. La mirada era considerada como el vehículo más seguro de la pasión; por ella se entraba en el corazón; a través de ella se conversaba. Pro-

89. Rufo de Éfeso (CEuvres, p. 74). Se encuentra muy a menudo la idea de que dormir de espaldas acalora las partes sexuales y provoca poluciones nocturnas. Cf. Galeno, De los lugares afectados, vi, 6; Diocles, en Oribasio (ni, 177).
90. Galeno, De los lugares afectados, vi, 6.
91. Plutarco, Cuestiones de mesa, ni, 6, 1089a.

percio estima que "los escarceos de Venus pierden algo de sus encantos en las tinieblas"; "la noche es la enemiga de Venus... Desnudo fue como Endimión dejó prendada a la hermana de Apolo; desnuda fue también como la diosa descansó en sus brazos,I.92 Por ello mismo, mirada, luz, imagen se consideraban peligrosas. Peligrosas para el rigor de las costumbres: el mismo Propercio piensa que el impudor se propagó cuando fueron introducidas las imágenes en las casas.93 Peligrosas también para el arrior mismo que puede quedar herido por la falta de gracia de las imágenes. Ovidio recomienda la prudencia a quien quiera conservar el amor: "No dejes a la luz penetrar por todas las ventanas de la alcoba; muchas partes de nuestro cuerpo ganan por no ser vistas a la plena luz."94 Y por este hecho mismo la imagen cruel puede ser un excelente medio de defenderse contra la pasión o incluso de desembarazarse de ella. Nada mejor, dice Ovidio en los Remedia amoris, cuando quiere uno liberarse de un amor, que encender la luz en el momento de la relación sexual: defectos del cuerpo, suciedades y máculas se imprimen en el espíritu y hacen nacer el asco. En la mañana del despertar, es igualmente bueno sorprender el desorden del aseo cuando busca uno apartarse de su amante.95 Hay toda una técnica de la imagen que organizar por y contra el amor. Por otra parte, uno de los aspectos más constantes de la ética sexual desde fines de la Antigüedad será la lucha contra las imágenes intemas o externas como condición y prenda de la buena conducta sexual.

3. Queda el placer del que se sabe que ha sido inscrito por la naturaleza en el proceso de las aphrodisia. ¿Puede eliminárselo, o hacer de tal suerte que no se le sienta? Nada de eso, puesto que está ligado directamente a los movimientos del cuerpo y a los mecanismos de retención-erección. Sin embargo Galeno estima que puede impedirse que ese placer se

92. Propercio, Elegías, ii, ¡S.
93. Ibid., ii, 6.
94. Ovidio, Arte de amar, ni, 808.
95. Ovidio, Los remedios del amor, vv. 399 ss.; vv. 345-348. Cf. en el Arte de amar, ni, 2(>9, el consejo dado a las mujeres de no mostrarse durante el asco.

convierta en principio de excesos en la economía de las aphrodisia. El procedimiento que propone es claramente estoico: se trata de considerar que el placer no es nada más que el acompañamiento del acto y que no hay que tomarlo nunca por una razón de cumplirlo. "Que el placer sea algo bueno" es, como hemos visto, para Galeno, una doxa que los animales no tienen (lo cual asegura a su comportamiento una mesura natural); en cambio, aquellos entre los humanos que tienen semejante opinión se exponen a buscar las aphrodisia por el placer que proporcionan, a apegarse por consiguiente a ellas y a desear renovarlas siempre.

Para un régimen razonable, la tarea es pues borrar el deseo como fin buscado: darse a las aphrodisia independientemente de la atracción del placer y como si no existiera. El único fin que la razón debe proponerse es el que indica el estado del cuerpo, en función de sus necesidades propias de purgación. "Es evidente que los hombres castos (tous sóphronas) no utilizan los placeres venéreos por el goce que va ligado a ellos, sino para curar una incomodidad como si en realidad no hubiese ningún goce."96 Tal es efectivamente la lección que Galeno saca del gesto célebre de Diógenes: sin esperar siquiera a la prostituta a la que había pedido que viniese, el filósofo se había liberado él mismo del humor que le estorbaba; al hacerlo así, quería, según Galeno, evacuar su esperma "sin buscar el placer que acompaña a esa emisión."97

Se puede observar de pasada el lugar muy discreto que ocupan la masturbación y los placeres solitarios en esos regímenes médicos -como de manera general en toda la reflexión moral de los griegos y de los latinos sobre la actividad sexual. Cuando aparece, lo cual es bastante raro, es bajo una forma positiva: un gesto de despojo natural que tiene valor a la vez de lección filosófica y de remedio necesario. Pensemos en Dión de Prusa refiriendo la manera en que Diógenes, riendo, cantaba los loores del gesto que hacía en público: gesto que, hecho a su debido tiempo, hubiera hecho inútil la guerra de Troya; gesto que la naturaleza misma nos indica en el ejemplo de los peces; gesto razonable, pues no depende más que de nosotros mismos y no necesitamos a nadie para rascarnos la

96. Galeno, De los lugares afectados, vi, 5 (trad. Daremberg, t. ii, p. 688).

97. Loc. cit.

pierna; gesto finalmente cuya enseñanza debemos a los dioses -a Hermes precisamente, que dio su receta a Pan, enamorado sin esperanza de la inaccesible Eco; de Pan la habrían aprendido más tarde los pastores.91 Es el gesto de la naturaleza misma, que responde, fuera de las pasiones o de los artificios y en total independencia, a la estricta necesidad. En la literatura occidental -a partir del monarquismo cristianola masturbación queda asociada a las quimeras de la imaginación y a sus peligros; es la forma misma del placer fuera de la naturaleza que los humanos han inventado para rebasar los límites que les han sido asignados. En una ética médica preocupada, como la de los primeros siglos de nuestra era, de ajustar la actividad sobre las necesidades elementales del cuerpo, el gesto de la purga solitaria constituye la forma más estrictamente despojada de la inutilidad del deseo, de las imágenes y del placer.

1. Por meticulosos y complejos que sean esos regímenes de la actividad sexual, no hay que exagerar su importancia relativa. El lugar que les es asignado es restringido en comparación con los otros regímenes -en particular el que concierne a la alimentación y al régimen alimenticio. Cuando Oribasio redacte en el siglo v su gran recopilación de textos médicos, consagrará cuatro libros enteros a las cualidades, inconve nientes, peligros y virtudes de los diferentes alimentos posibles y a las condiciones en que hay o no hay que tomarlos. No concederá más que dos parágrafos al régimen sexual, e¡lando un texto de Rufo y otro de Galeno. Se puede pensar que esta restricción traduce sobre todo una actitud característica de Oribasio y de su época; pero es un rasgo común a toda la medicina griega y romana el conceder mucho más lugar a la dietética de la alimentación que a la del sexo. Para ella el gran asunto es comer y beber. Se necesitará toda una evolución que será sensible en el monaquismo cristiano para que la inquietud del sexo empiece a equilibrar la de la alimenta-

98. Dión de Prusa, Discursos, vi, 19-20.

ción; pero las abstenciones alimenticias y los ayunos seguirán siendo por mucho tiempo fundamentales. Y será un momento importante para la historia de la ética en las sociedades europeas el día en que la inquietud del sexo y de su régimen prevalezca de manera significativa sobre el rigor de las prescripciones alimenticias. En la época romana, en todo caso, el régimen de los placeres sexuales es adyacente, en un lugar relativamente restringido, al gran régimen alimenticio, del mismo modo, por lo demás, que esos placeres mismos iban asociados en el pensamiento moral y en los ritos sociales con la voluptuosidad de beber y de comer. El banquete, lugar común a la golosina, a la embriaguez y al amor, es testimonio directo de ello; lo atestigua de manera indirecta el rito inverso del banquete filosófico, donde el alimento es siempre me-, surado, la embriaguez todavía capaz de verdad, y donde el amor es objeto de razonables discursos.

2. En estos regímenes médicos se ve producirse cierta "patologización" del acto sexual. Pero entendámonos: no se trata en modo alguno de la que se produjo mucho más tarde en las sociedades occidentales, cuando el comportamiento sexual fut reconocido como portador de desviaciones enfermizas. Enton ces será organizado como un campo que tendrá sus forma: normales y sus formas mórbidas, su patología específica, si nosografía y su etiología -eventualmente su terapéutica. L medicina grecorromana opera de otra manera; inscribe el act sexual en un campo donde está expuesto a cada instante a ve se afectado y perturbado por alteraciones del organismo, donde inversamente corre siempre el riesgo de inducir enfc medades diversas, cercanas y lejanas.

Se puede hablar de patologización en dos sentidos. En p mer lugar porque no es sólo a los grandes excesos en el uso (sexo, sino a la naturaleza misma del proceso -a los desg tes, sacudidas, conmociones que provoca en el organism< a la que se atribuyen los efectos perturbadores; pero sol todo porque estos análisis médicos tienden a invertir las presentaciones del acto sexual como actividad, como ener cuya violencia es lo único temible. Lo describen más bien mo un proceso donde el sujeto es arrastrado pasivamente mecanismos del cuerpo, por movimientos del alma en los

le es preciso restablecer su dominio por medio de un ajuste preciso a las puras necesidades de la naturaleza. Hay que comprender que esta medicina de la chrésis aphrodisi<5n no trató de proceder a una delimitación de las formas "patológicas" de¡ comportamiento sexual; hizo más bien aparecer en la raíz de los actos sexuales un elemento de pasividad que es también un principio de enfermedad según la doble significación de¡ término pathos. El acto sexual no es un mal; manifiesta un foco permanente de males posibles.

3. Una medicina tal exige una extremada vigilancia de la actividad sexual. Pero esta atención no lleva a un desciframiento de esta actividad en su origen y su desenvolvimiento; no se trata para el sujeto de saber precisamente lo que sucede con sus deseos propios, con los movimientos particulares que lo empujan al acto sexual, con las elecciones que hace, con las formas de actos que comete o con los modos de placer que experimenta. La atención que se exige es la que mantiene constantemente presentes en su ánimo las reglas a las que debe someter su actividad sexual. No tiene que descubrir el oscuro encaminamiento del deseo en él; tiene que reconocer las condiciones numerosas, complejas que deben reunirse para cumplir de manera conveniente, sin peligro ni daño, los actos de placer. Debe dirigirse a sí mismo un discurso de "verdad"; pero ese discurso no tiene la función de decir al sujeto la verdad sobre él mismo; ha de enseñarle, en función de lo que son por naturaleza los actos sexuales, cómo recurrir a ellos para adecuarse lo más exactamente, lo más estrictamente posible a esa naturaleza. G. Canguilhem decía que "la causa de la curación" para Aristóteles "es la forma de la salud en la actividad médica"; que no es el médico, sino "la salud la que cura al enfermo", y que de manera general "la responsabilidad de una producción técnica no corresponde al artesano, sino al arte ... ; el Arte, es decir la finalidad no deliberativa de un logos natural".99 Podría decirse de la misma manera ue el régimen de las aphrodisia, el régimen de su distribu--ón propuesto por la medicina no debe ser nada más ni na-

99. G. Canguilhem, Études d'histoire et de philosophie des wunces,
pp. 337-338.

da menos que la forma de su naturaleza presente ante el pensanúento, su verdad habitando la conducta como su constante prescripción.

4. Entre esas recomendaciones dietéticas y los preceptos que podrán encontrarse más tarde en la moral cristiana y en el] pensamiento médico, las analogías son numerosas: principio de una economía estricta que apunta a la escasez; obsesión de las desgracias individuales o de los males colectivos que pueden ser suscitados por un desarreglo de la conducta sexual; necesidad de un dominio riguroso de los deseos, de una lucha contra las imágenes y de una anulación de¡ placer como finalidad de las relaciones sexuales. Estas analogías no son parecidos lejanos. Pueden localizarse continuidades. Algunas son indirectas y pasan por el relevo de las doctrinas filosóficas: la regla de¡ placer que no debe ser una finalidad transitó sin duda en el cristianismo más a través de los filósofos que a través de los médicos. Pero hay también continuidades directas; el tratado de Basilio de Ancira sobre la virginidad -su autor, por lo demás, pasa por haber sido médico- se refiere a consideraciones manifiestamente médicas. San Agustín se vale de Sorano en su polémica contra Juliano Eclanense. No hay que olvidar tampoco los recordatorios explícitos de la medicina latina y griega que se hicieron en el siglo xviii y la primera mitad del xix, en la época de un gran desarrollo de la patología del sexo.
De no retener más que estos rasgos comunes, se puede tener la impresión de que la ética sexual atribuida al cristianismo o incluso al Occidente moderno estaba ya establecida, al menos para algunos de sus principios esenciales, en la época en que culminaba la cultura grecorromana. Pero sería desconocer unas diferencias fundamentales que conciernen al ti- 1 po de relación con uno mismo, y por consiguiente a la forma de integración de esos preceptos en la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo.100

100. Para este capítulo, he utilizado también la obra de Jackie Pigeaud La maladie de I'áme. Étude sur la relation de I'áme et du coros dans la tradition médico-philosophique antique, París, Les Belles Lettres, 1981.

CAPITULO V

LA MUJER

1-os grandes textos clásicos donde se abordaba la cuestión de] matrimonio -la Económica de Jenofonte, la República o las Leyes de Platón, la Política y la Ética nicomaquea de Arist<Steles, la Económica de¡ seudo-Aristóteles- inscribían la reflexión sobre las relaciones conyugales en un marco amplio: la ciudad con las leyes o las costumbres necesarias para su sobrevivencia y para su prosperidad, la casa con la organización que permite su mantenimiento o su enriquecimiento. De esta subordinación del matrimonio a utilidades cívicas o familiares no habría que concluir que el matrimonio se concebía en sí mismo como un lazo sin importancia y que no tuviese más valor que el de proporcionar a los Estados y a las familias una descendencia provechosa. Hemos visto qué preceptos exigentes imponían Jenofonte, Isócrates, Platón o Axistáteles a los esposos para conducirse bien en el matrimonio; el privilegio a que tenía derecho la esposa, la justicia que le era debida, el cuidado con que se le daba el ejemplo y se la formaba; todo eso sugería un modo de relaciones que iba mucho más allá de las puras funciones generadores. Pero el matrimonio exigía un estilo particular de conducta en la medida sobre todo en que el hombre casado era un jefe de familia, un ciudadano honorable o un hombre que pretendía ejercer sobre los demás un poder a la vez político y moral; y en este arte de estar casado, era el necesario dominio de uno mismo lo que debía dar su forma particular al comportamiento del hombre prudente, moderado y justo.

La ética del comportamiento matrimonial aparece bajo una luz bastante diferente en una serie de textos que se escalonan desde los dos primeros siglos antes de Cristo hasta el siglo ii de nuestra era, a todo lo largo de ese periodo en que ha podido verificarse cierto cambio en la práctica del matrirnonio; tenemos así el Perigamou de Antípatro, la traducción latina de un texto griego que fue presentado mucho tiempo

como la última parte de la Económica del seudo-Aristóteles, los diferentes pasajes de Musonio dedicados al matrimonio, los Preceptos conyugales de Plutarco y su Diálogo sobre el amor, el tratado del matrimonio de Hierocles, sin contar las indicaciones que pueden encontrarse en Séneca o Epicteto y en ciertos textos pitagéricos.l ¿Habrá que decir que el matrimonio se ha convertido entonces en una cuestión más insistente y más a menudo debatida que en el pasado? ¿Debemos suponer que la elección de la vida matrimonial y la manera de conducirse en ella como es debido suscitaron en aquella época más inquietud, y que se las problematizó con más cuidado? Apenas es posible, sin duda. dar una respuesta en tértninos cuantitativos. Parece claro en cambio que el arte de llevar la vida matrimonial fue cavilado y definido en varios textos importantes según un modo relativamente nuevo. Una primera novedad parece consistir en esto: que el arte de la existencia matrimonial, a la vez que sigue incumbiendo a la casa, su gestión, el nacimiento y 1: procreación de hijos, valoriza cada vez más un elemento par ticular en medio de este conjunto: la relación personal entro los dos esposos, el lazo que puede unirlos, su comportamien to el uno respecto del otro, y esa relación, más que tomar si importancia de las otras exigencias de la vida d casa, parece considerarse como elemento prim mental alrededor del cual se organizan los otros rivan y al que deben su fuerza. En suma, el arte se en el matrimonio se definiría menos por un gobierno y más por una estilística del lazo indio gunda novedad residiría en el hecho de que el principio d moderación de la conducta en un hombre casado se sitúa dei tro de los deberes de la reciprocidad mejor que en el dom nio sobre los demás; o más bien en el hecho de que la soberí nía de uno sobre sí mismo se manifiesta cada vez más en 1 práctica de los deberes para con los demás y sobre todo . cierto respeto para con la esposa; la intensificación de la i quietud de sí corre parejas aquí con la valorización del otr la manera nueva en que se formula a veces la cuestión de "fidelidad" sexual da fe de este cambio. Finalmente, y eso

1. H. Thesleff, An introduction to the Pythagorean writings of the He.
nistic period, y The Pythagorean texis of the Hellenistic period.

lo más importante aquí, este arte del matrimonio en la forma del lazo y de la simetría da un lugar relativamente más importante a los problemas de las relaciones sexuales entre esposos; estos problemas son tratados siempre de manera discreta y bastante alusiva; no por ello deja de ser cierto que encontramos, en autores como Plutarco, la preocupación de definir para los esposos cierta manera de actuar y de conducirse en las relaciones de placer; el interés por la procreación se combina aquí con las otras significaciones y otros valores que incumben al amor, al afecto, al buen entendimiento y la simpatía mutua.

Una vez más, no pretendemos que tales comportamientos o tales sentimientos fuesen desconocidos en la época clásica y que hayan aparecido después: establecer cambios de este orden exigiría muy otra documentación y análisis muy diferentes. Pero parece claro -si hemos de creer a los textos de que disponemos- que esas actitudes, esas maneras de comportarse, esas maneras de actuar y de sentir se volvieron entonces temas de problematización, objetos de debate filosófico y elementos de un arte meditado de conducirse.2 Una estilística de la existencia entre dos se desprende de los preceptos tradicionales de la gestión matrimonial: se la localiza bastante bien en un arte del lazo conyugal, en una doctrina del monopolio sexual, en una estética finalmente de los placeres compartidos.

1. EL LAZO CONYUGAL

A través de varias de esas reflexiones sobre el matrimonio, y singularmente a través de los textos estoicos de los dos primeros siglos, se ve elaborarse cierto modelo de relación entre esposos. No es que se tenga el propósito de imponer al matrimonio unas formas institucionales inéditas, o que se sugiera que se lo inscriba en un marco legal diferente. Pero, sin poner en entredicho las estructuras tradicionales, se intenta A efinir un modo de coexistencia entre marido y mujer, una

2. M. Meslin, Lhomme romain, des origines au 1- siécie de notre ¿re,
pp. 143-163.

modalidad de relaciones entre ellos y una manera de vivir jur tos que son bastante diferentes de lo que se proponía en lo textos clásicos. A riesgo de esquematizar mucho y emplear do un vocabulario un poco anacrónico, podríamos decir qu el matrimonio ya no se piensa solamente como una "forrn n-latrimonial" que fija la complementariedad de los vadel en la gerencia de la casa, sino también y sobre todo como "] zo conyugal" y relación personal entre el hombre y la muj< Este arte de vivir casado define una relación dual en su f(ma, universal en su valor y específica en su intensidad y, su fuerza.

1. Una relación dual. Si hay algo conforme a la naturaleza (ka.
ta physin), es ciertamente casarse, dice Musonio Rufo.3 Y pa.
ra explicar que el discurso que emprende sobre el matrimo.
nio es la cosa más necesaria que pueda imaginarse, Hierocles propone que es la naturaleza la que lleva a nu a una forma tal de comunidad.4

Estos principios no hacían más que prosegui enteramente tradicional. La naturalidad del m bien era impugnada por ciertas escuelas filosófi ticular entre los cínicos, se había fundado gen una serie de razones: el encuentro indispensable de mac y de la hembra para la procreación; la necesidad de prolon gar esa unión con un lazo estable para asegurar la educación de la progenie; el conjunto de las asistencias, comodidades y alicientes que puede aportar la vida entre dos, con sus servicios y sus obligaciones; finalmente la formación de la familia como elemento de base para la ciudad. Por la primera de estas funciones, la unión del hombre y de la mujer correspon. día a un principio que es común a todos los animales, y, por las otras, marcaba las formas de una existencia que se consideraba en general como propiamente humana y razonable.

Ese tema clásico de que el matrimonio es cosa natural por su doble aportación a la procreación y a la comunidad de vida, los estoicos de la época imperial vuelven a tomarlo, pero transformándolo de manera significativa.

3. Musonio Rufo, Reliquiae (ed. Hense, xiv, p. 71). Cf. C. Lutz, "Musonius Rufus", Yale Classical Siudies, t. x, 1947, pp. 87-100.

4. Hierocies, Peri gamou, cri Estobco, Florilegio, 21, 17.

Musonio en primer lugar. Puede señalarse en sus forrnulaciones cierto desplazamiento de acento del objetivo "procreador" a la finalidad "comunitaria". Un pasaje del tratado Sobre la finalidad del matrimonio es reveladora Se abre con la dualidad de las metas del matrimonio: una descendencia que conseguir, una vida que compartir. Pero Musonio añade en seguida que la procreación puede ser sin duda una cosa importante, pero no podría por sí misma justificar el matrimonio. Aludiendo a una objeción hecha a menudo por los cínicos, recuerda que los humanos, si sólo se tratara de tener una progenie, bien podrían hacer como los animales: unirse y separarse inmediatamente. Si no lo hacen, es que lo esencial para ellos es la comunidad: una camaradería de vida en la que se intercambian cuidados recíprocos, donde se rivaliza de atención y de benevolencia del uno hacia el otro, y donde los dos cónyuges pueden compararse a los dos animales de un tiro que no avanza si miran cada uno por su lado. Sería inexacto decir que Musonio da la preferencia a las relaciones de ayuda y de asistencia por sobre el objetivo de la descendencia. Pero esos objetivos necesitan inscribirse en una forma única que es la de la vida común; la solicitud de que se da mutuamente testimonio y la progenie que se educa conjuntamente son dos aspectos de esa forma esencial.
Musonio indica en otro pasaje cómo esa forma de unidad fue inscrita por la naturaleza en cada individuo. El tratado Sobre el matrimonio como obstáculo a la filosofías alude a la división originaria operada en el género humano entre hombres y mujeres. Musonio se interroga sobre el hecho de que después de haber separado los dos sexos, el creador haya querido acercarlos. Ahora bien, los ha acercado, observa Musonio, implantando en cada uno de ellos un "violento deseo", un deseo que es a la vez de "conjunción" y de "unión" -homilia y koinónia. De estos dos términos el primero parece ciertamente referirse a la relación sexual, el segundo a la comunidad de vida. Hay que comprender pues que hay cierto deseo fundamental y originario en el ser humano, y que ese deseo incumbe lo mismo a la unión física que al hecho de compartir la existencia. Tesis que tiene esta doble consecuencia: que la ex-

5. Musonio Rufo, Reliquiae, XIIIA (pp. 67-68 de la ed. de Hense).
6. Ibid., xiv (pp. 70-71).

trema vivacidad del deseo no caracteriza únicamente al movimiento que empuja a la unión de los sexos, sino también al que tiende a compartir las vidas; inversamente, que la relación entre sexos forma parte del mismo plan racional que las relaciones que ligan por medio del interés, el afecto y la comunidad de las almas a dos individuos entre sí. Es la misma inclinación natural la que empuja con igual intensidad y el mismo tipo de racionalidad al emparejamiento de las existencias y a la unión de los cuerpos.

El matrimonio para Musonio no está pues fundado porque se encontrase en el punto de intersección de dos inclinaciones heterogéneas: una física y sexual, la otra razonable y social. Está arraigado en una tendencia primitiva y única que empuja directamente hacia él, como fin esencial y por lo tanto, a través de él, hacia dos efectos intrínsecos: formación de una descendencia común y compañerismo de las vidas. Se comprende que Musonio pueda decir que nada es más deseable (prosphilesteron) que el matrimonio. La naturalidad de éste no se debe a las puras consecuencias que pueden sacarse de su práctica; se anuncia desde la existencia de una inclinación que originariamente lo constituye como objetivo deseable.

Hierocles, de manera bastante semejante, funda el matrimonio en la naturaleza en cierto modo "binaria" del hombre. Para él, los humanos son animales "conyugales" (syndyastikoi).7 La noción se encontraba en los naturalistas: éstos distinguían los animales que viven en rebaños (son synagelastikoi) y los que viven en parejas (son syndyastikoi). Platón además se había referido, en un pasaje de las Leyes, a esta distinción: recomendaba a los humanos el ejemplo de esos animales que son castos mientras viven en bandas pero se acomodan en parejas y se convierten en animales "conyugales" cuando viene la época de los amores. Aristóteles asimismo había aludido en la Política al carácter "sindiástico" del hombre, para designar las relaciones del amo con el esclavo tanto como las de los esposos.8

Hierocles utiliza la noción con fines diferentes. La refiere exclusivamente a la relación conyugal, que tendría en ella su

7. Hierocies, en Estobeo, Florilegio, 22.
8. Aristóteles, Política, i, 2, 1252a. Emplea también esa palabra a propó-

sito de la relación del marido y la mujer en la Ética nicomaquea, viii, 12.

principio y encontraría así el fundamento de su naturalidad. El ser humano, según él, es binario por constitución; está hecho para vivir en pareja, en una relación que a la vez le da una descendencia y le permite pasar su vida con un compañero. Para Hierocles como para Musonio, la naturaleza no se contenta con dar un lugar al matrimonio: incita a él a los individuos gracias a una inclinación primordial; empuja a él a cada uno como empuja al propio sabio. La naturaleza y la razón coinciden en el movimiento que empuja al matrimonio. Pero hay que observar además que Hierocles no opone, como si se tratase de dos posibilidades incompatibles una con otra, el carácter sindiástico del ser humano, que le hace vivir en pareja, y el carácter "sinagelástico", que le hace vivir en rebaño. Los humanos están hechos para vivir de dos en dos y para vivir también en una multiplicidad. El hombre es conyugal y social a la vez; la relación dual y la relación plural están ligadas. Hierocles explica que una ciudad está hecha de casas que constituyen sus elementos; pero que, en cada una, es la pareja la que constituye a la vez el principio y el acabamiento; de tal manera que una casa no está completa si no está organizada alrededor de una pareja. Se encuentra pues la dualidad conyugal a todo lo largo de la existencia humana y en todos sus aspectos: en la constitución originaria que le ha dado la naturaleza; en los deberes que se imponen al hombre en cuanto que es una criatura de razón; en la forma de vida social que lo liga a la comunidad humana de que forma parte. Como animal, como ser vivo razonable y como individuo a quien su razón liga al género humano, el hombre es, de todas las formas, un ser conyugal.

2. Una relación universal. Durante mucho tiempo, la cuestión de saber si había que casarse o no, había sido, en la reflexión sobre las maneras de vivir, objeto de discusión. Ventajas e inconvenientes del matrimonio, utilidad de tener una esposa legítima y de proveerse gracias a ella de una descendencia honorable, preocupaciones y perturbaciones en cambio cuando tiene uno que soportar a su mujer, vigilar a sus hijos, subvenir a sus necesidades y afrontar a veces sus enfermedades y su muerte -éstos eran los temas ingastables de un debate a veces muy serio, a veces irónico, y siempre repetitivo. Sus

tarde en la Antieüedad. Epicteto Y
ecos se dejarán oír inuy ores atribuidos al
Clemente áe Alejandría, el autor de los Am rán de

el tratado E¡ gaméteon, bebe

seudo-Luciano, o libanio en ado en el transcurso . que apenas se había renov

ese argunientan0 , picúreos Y los cínicos eran en principio de los siglos. Los e 0. Desde el origen, parece ciertamente opuestos al matrimoni n en cambio favorables.9 En todo caque los estoicos le era ne casarse parece haberse vuelto rnuy so, la tesis de que convie 0 y completamente característica de

corriente en el estoicism e constituye la imporsu moral individual Y social. Pero lo qu

de la moral, de la posición estoica, es
tancia, para la historia 1 matri-

formula corno una simple preferencia por e

que no se 0 de sus inconvenienmonio debido a sus ventajas y a despech

tes; casarse, para MusOniO, Epicteto o Hierocles no corresponde a un "valer más"; es un deber. El lazo rnatrimonial es regla universal. Ese principio general se apoya en dos tipos i de reflexión. La obligación de casarse es en primer lugar pa-J ra los estoicos la consecuencia directa del principio de- ciue el matrimonio fue querido por la naturaleza y de q ' ue el @eJ humano se ve conducido hacia él por un impulso que, siend< a la vez natural y razonable, es el mismo en todos. Pero esti también irnplicada en calidad de elemento en el conjunto dlas tareas y deberes a los que el ser humano no debe hurta' . ernbro d se, desde el momento en que se reconoce como mi
una comunidad y parte del género humano: el matrimonio o uno de esos deberes por los cuales la existencia particular t

ma valor para todos.

La discusión de Epicteto con un epicúreo muestra clai mente este reconocimiento del matrimonio corno deber uj versal Dara todo ser humano que quiera vivir conforme a ieza y corno función para el individuo que pretende 1 natura

ara la
var una vida de utilidad para quienes le rodean y p

rnanidad en general. El epicúreo al que refuta Epicteto ei conversación 7 del libro ni es un notable; ejerce cargos "inspector de las ciudades"; pero@ por fidelidad a sus pri pios f ilosóf icos, se niega a casarse. A lo cual Epicteto rep con tres argumentos. El primero se refiere a la utilida(posibilidad de universalizar la renunci

n-tediata y a la ¡m "¿qué se seg

matrimonio: si cada uno se niega a casarse,

1, 121.

¡o, Vida de los filósofos, v",

9. Cf. Diágenes Laerc

de ello? ¿De dónde provendrán los ciudadanos? ¿Quién los educará? ¿Quién vigilará a los efebos? ¿Quién será ginmasiarca? Y también, ¿cuál será su educación?"10 El segundo argumento se refiere a las obligaciones sociales a las que ningún hombre debe hurtarse y de las que el matrimonio forma parte al lado de los deberes que conciernen a la vida política, a la religión y a la familia: "Cumplir con el propio papel de ciudadano, casarse, tener hijos, honrar a Dios, cuidar a los propios padres."Ii Finalmente, el tercero se refiere a la naturalidad de una conducta a la que la razón prescribe que nos sometamos: "Que el placer esté subordinado a esos deberes como un ministro, una criada, a fin de provocar nuestro ardor, a fin de contenernos en unos actos conformes a la naturaleza. " 12

Ya se ve: el principio de que hay que casarse está separado del juego comparativo entre las ventajas y los fastidios del matrimonio; se expresa como la exigencia para todos de una !lección de vida que adopta la forma de lo universal porque !s conforme a la naturaleza y útil para todos. El matrimonio iga al hombre consigo mismo en cuanto que es ser natural r miembro del género humano. Epicteto se lo dice a su interocutor epicúreo, en el momento de despedirse de él: de no iacer lo que Zeus prescribe, "sufrirás una pena, un daño. ¿Qué daño? -No otro sino el de no haber cumplido con tu eber. Destruyes en ti al hombre fiel, digno, moderado. No usques daños más importantes que éSOS.1113 Con todo, sucede con el matrimonio como con todas las tras conductas que los estoicos clasificaban entre los proéumena, las cosas preferibles. Pueden producirse circunscias en las que no es obligatorio. Es lo que dice Hierocles: Casarse es preferible (proégoumenon); es pues para nosotros imperativo si ninguna circunstancia viene a oponérsele.1114 s precisamente en esa relación entre la obligación de casary la coyuntura donde se señalaba la diferencia entre los toicos y los epicúreos; para éstos, a nadie podía pedírsele e se casara, salvo circunstancias que pudiesen hacer desea-

10. Epicteto, Conversaciones, ni, 7, 19-20.
1 1. Ibid., 26.
12. ibid., 28.
13. Ibid., 36.

14. Hier-ocies, en Estobco, Florilegio, 22.

ble esa forma de unión; para los primeros, sólo ciertas circunstancias particulares podían suspender una obligación a la que en principio no podría uno hurtarse.

Entre esas circunstancias, hay una que fue durante mucho tiempo objeto de discusión: era la elección de la existencia filosófica. Que el matrimonio del filósofo haya sido, desde la edad clásica, un tema de debate puede explicarse por varias razones: la heterogeneidad de ese tipo de vida en relación con las otras formas de existencia; o también la incompatibilidad entre el objetivo del filósofo (el cuidado de su propia alma, el dominio de sus pasiones, la búsqueda de la tranquilidad de espíritu) y lo que se describe tradicionalmente como la agitación y las cuitas de la vida matrimonial. En resumen, parecía difícil conciliar el estilo característico de la vida filosófica y las exigencias de un matrimonio definido sobre todo por sus cargas. Dos textos importantes muestran sin embargo una manera completamente diferente no sólo de resolver la dificultad, sino de plantear los datos mismos del problema.

Musonio es el autor del más antiguo. En él, le da la vuelta a la cuestión de una incompatibilidad práctica entre la vida de matrimonio y la existencia filosófica y le sustituye la afirmación de un lazo de pertenencia esencial entre la una y la i otra.15 Quien quiera ser filósofo, dice, debe casarse. Lo debe porque la función primera de la filosofía es permitir vivir adecuándose a la naturaleza y cumpliendo todos los deberes que se desprenden de esa naturaleza; toma por "maestro y guía' lo que conviene al ser humano de conformidad con la naturaleza. Pero lo debe también más aún que cualquier otro, pues el papel del filósofo no es simplemente vivir según la razón; debe ser para todos los demás un ejemplo de esa vida razonable y un maestro que conduce a ella. El filósofo no podría ser inferior a aquellos a quienes debe aconsejar y guiar. Si se escabullera del matrimonio, se mostraría inferior a todos aquellos que, obedeciendo a la razón y siguiendo a la naturaleza, practican, por preocupación de ellos mismos y de los demás, la vida matrimonial. Ésta, lejos de ser incompatible con la filosofía, constituye para ella una obligación redoblada: con respecto a uno mismo, es el deber de dar a la propia existencia una forma universalmente válida; con respecto a los

15. Musonio Rufo, Reliquiae, xiv (p. 70).

demás es la necesidad de ofrecerles un modelo de vida.

Podríamos sentirnos tentados a oponer a este análisis el que propone Epicteto cuando hace el retrato ideal del cínico del que hace profesión del filosofar, y que debe ser el pedagogo común, el heraldo de la verdad, el mensajero de Zeus ante los humanos, subiendo al escenario para interpelar a los hombres y reprocharles su manera de vivir. Ése no podría tener "ni ropas, ni abrigo, ni hogar", "ni esclavo ni patria", "ni recursos". No tiene tampoco "ni mujer ni hijos", sino "tan sólo la tierra y el cielo y un viejo manto".I" Del matrimonio y de sus inconvenientes, Epicteto traza por otra parte un cuadro familiar. Concuerda, en su verbosidad trivial con lo que se había dicho durante tanto tiempo de las "cuitas del matrimonio" que perturban al alma y apartan de la reflexión; casado, se ve uno sometido a "deberes privados": hay que calentar el agua de la olla, acompañar a los niños a la escuela, hacer favores al suegro, proporcionar a la mujer la lana, el aceite, un jergón y una escudilla. 17 A primera vista, no se trata sino de la larga lista de las obligaciones que estorban al sabio y le impiden ocuparse de sí mismo. Pero la razón por la que el cínico ideal debe, según Epicteto, renunciar a casarse, no es la voluntad de reservar sus cuidados a sí mismo y sólo a sí mismo; es por el contrario debido a que tiene por misión ocuparse de los humanos, velar por ellos, ser su "evergeta"; es porque a la manera de un médico, debe "hacer su gira" y "palpar el pulso de todo el mundo";' 8 retenido por las cargas de una casa (incluso y acaso sobre todo de ese hogar pobre que describe Epicteto), no tendría el ocio para dedicarse a una tarea que engloba a la humanidad entera. Su renuncia a todos sus lazos privados no es sino la consecuencia de los lazos que establece, en cuanto filósofo, con el género humano; no tiene familia porque su familia es la humanidad; no tiene hijos porque, de cierta manera, ha engendrado a todos los hombres y a todas las mujeres. Hay que entender sin duda: es la carga de la universal familia la que aparta al cínico e consagrarse a un hogar particular.

Pero Epicteto no se conforma con eso: a esa incompatibili-

16. Epicteto, Conversaciones, III, 22, 47.
17. Ibid., 70-71.
18. Ibid., 73.

dad le fija un límite: el de la situación presente, de lo que él llama la actual "catástasis" del mundo. Si en efecto nos encontráramos en una ciudad de sabios, no habría ya necesidad de esos hombres que son enviados por los dioses y que, despojándose de todo ellos mismos, se alzan para despertar a los otros a la verdad. Todo el mundo sería filósofo: el cínico y su ruda profesión serían inútiles. Por otra parte, el matri-. monio, en ese estado de cosas, no plantearía el mismo tipo de dificultades que hoy, en la forma presente de la humanidad; cada filósofo podría encontrar en su mujer, en su suegro, en sus hijos, gentes idénticas a él y criadas como él.19 La relación conyugal pondría así al sabio en presencia de otro él. Hay que considerar pues que el rechazo del matrimonio para el filósofo militante no se refiere a una condenación esencial; no corresponde sino a una necesidad de circunstancia; al celibato del filósofo no le quedaría sino desaparecer si todos los humanos estuviesen preparados para llevar una existencia conforme a su naturaleza esencial.

3. Una relación singular. Los filósofos de la época imperial no inventaron evidentemente la dimensión afectiva de la relación conyugal; como tampoco borraron los componentes de utilidad, en la vida individual, familiar o cívica. Pero a esa relación y a la manera en que se establece un lazo entre los esposos, pretenden darle una forma y cualidades particulares,

Aristóteles concedía mucha importancia y mucha fuerza a la relación entre esposos. Pero cuando analizaba los lazo,, que ligan a los humanos entre sí, era a las relaciones de san gre a las que parecía conceder el privilegio: ninguno, segúr él, es más intenso que el de los padres hacia los hijos, en lo,, que pueden reconocer como una parte de ellos mismos.20 Li jerarquía que propone Musonio en el tratado Sobre el mate¡ monio como obstáculo a la filosofía es diferente. De todas la! comunidades que pueden establecerse entre los humanos, Mu sonio designa a la del matrimonio como la más alta, la má! importante y la más venerable (presbytate-). Por su fuerza, su pera a la que puede unir a un amigo con su amigo, a un her

19. ibid., 67-68.
20. Aristóteles, Ética nicomaquea, viii, 12.

mano con su hermano, a un hijo con sus padres. Supera incluso -ahí está el punto decisivo- al lazo que liga a los padres con su progenie. Ningún padre, ninguna madre, escribe Musonio, tendrá más amistad por su hijo que por su cónyuge, y cita el ejemplo de Admeto: ¿quién aceptó pues morir por él? No sus viejos padres, sino su esposa Alceste, que era . embargo.21

joven sin

Pensado así como relación más fundamental y más estrecha que cualquier otra, el lazo conyugal sirve para definir todo un modo de existencia. La vida matrimonial había sido caracterizada por un reparto de las tareas y de los comportamientos en la forma de la complementariedad; el hombre tenía que hacer lo que la mujer no podía cumplir, y ella, por su lado, efectuaba la tarea que no era de la competencia de su marido; era la identidad del objetivo (la prosperidad de la casa) lo que daba una unidad a esas actividades y a unos modos de vida por definición diferentes. Ese ajuste de los papeles específicos no desaparece de los preceptos de vida que pueden darse a las personas casadas: Hierocles alude, en su Económica@22 a unas reglas idénticas a las que se encontraban en Jenofonte. Pero detrás de ese reparto de los comportamientos que incumben a la casa, los bienes y el patrimonio, se ve afirmarse la exigencia de una vida compartida y de una existencia común. El arte de estar casado no es simplemente para los esposos una manera razonada de actuar, cada uno por su lado, con vistas a un fin que los dos copartícipes reconocen y en el que se unen; el matrimonio reclama cierto estilo de conducta en el que uno y otro de los dos cónyuges llevan su vida como una vida entre dos y en que, juntos, forman una existencia común.

Ese estilo de existencia se señala ante todo por cierto arte de estar juntos. Para sus negocios el hombre debe salir de casa mientras que la mujer debe quedarse en ella. Pero los buenos esposos desearán reunirse y sólo estar separados lo menos posible. La presencia del otro, el estar cara a cara, la vida lado a lado son presentados no simplemente como deberes, sino como una aspiración característica del lazo que debe reunir a los esposos. Pueden perfectamente tener cada uno su

21. Musonio Rufo, Reliquiae, xiv (pp. 74-75).
22. Hierocles, en Estobco, Florilegio, 21.

papel; no podrían prescindir el uno del otro. Musonio subray, la necesidad que experimentan los esposos en un buen rr trimonio de permanecer juntos. Hace incluso de la dificult para separarse el criterio de su amistad singular: ningti ausencia, dice, es tan difícil de soportar como la del para la mujer y la de la mujer para el marido; ningl sencia tiene tal poder de aliviar la pena, aumentar la dar remedio al infortunio.13 La presencia del otro e: corazón de la vida de matrimonio. Recordemos a Pl@ cribando a su mujer ausente las noches y los días qu buscándola en vano, y evocando su rostro para suscitar jun-
to a sí una casi-presencia.24

Arte de estar juntos, arte también de hablar. Cierto, la Económica de Jenofonte describía cierto modelo de intercambio entre los dos esposos: el marido tenía sobre todo que guiar, prodigar consejos, dar lecciones, dirigir en última instancia a su esposa en su actividad de ama de casa; la mujer, por su lado, tenía que interrogar sobre lo que no sabía y dar cuenta de lo que hubiera podido hacer. Los textos más tardíos sugieren otro modo de diálogo conyugal, con otras finalidades. Cada uno de los dos esposos, según Hierocles, debe referir al otro lo que ha hecho; la mujer dirá a su marido lo que sucede en la casa, pero deberá también informarse con él de lo que sucede fuera. A Plinio le gusta que Calpurnia esté al corriente de su actividad pública, que lo aliente y se regocije de sus éxitos -cosa que era desde hacía mucho tiempo tradicional en las grandes familias romanas. Pero la asocia directamente a su trabajo y, a cambio, el gusto que ella tiene por la literatura le ha sido inspirado por la ternura que siente hacia su marido. Él hace de ella el testigo y el juez de sus trabajos literarios: ella lee sus obras, escucha los discursos y recoge con placer los cumplidos que puede escuchar. Así, eso es lo que Plinio espera@ el afectó recíproco, la concordia, será
perpetua y día a día se hará más fuerte.25

De ahí la idea de que la vida de matrimonio debe ser también el arte de constituir entre dos una unidad nueva. Recordaremos cómo Jenofonte había distinguido las cualidades di-

23. Musonio Rufo, Reliquiae, xiv (pp. 73-74).

24. Plinio, Cartas, vii, 5.
25. Plinio, Cartas, iv, 19.

fei-entes con que la naturaleza había dotado al hombre y a la mujer, para que puedan ejercer en la casa sus responsabilidades respectivas; o también cómo Aristóteles concedía al hombre la posibilidad de realzar, hasta la perfección, unas virtudes que en la mujer seguían siendo siempre inferiores y justificaban su subordinación. A los dos sexos, en cambio, los estoicos les concedían, si no aptitudes idénticas, por lo menos una capacidad igual para la virtud. El buen matrimonio, según Musonio, descansa en la homonoia; pero con eso no hay que entender únicamente una similitud de pensamiento entre los dos copartícipes; se trata más bien de una identidad en la manera de ser razonables, en la actitud moral y en la virtud. Es una verdadera unidad ética lo que la pareja debe constituir en la vida de matrimonio. Esa unidad Musonio la describe como resultado del ajuste de dos piezas en una arrnazón; tienen que ser una y otra perfectamente rectas para constituir un conjunto sólido.26 Pero para caracterizar la unidad sustancial que debe formar la pareja, sucede a veces que se recurra a otra metáfora, mucho más fuerte que la de las piezas ajustadas una a otra. La de una fusión integral, la di'holón krasis, según una noción tomada de la física estoica.

El tratado de Antípatro había recurrido ya a ese modelo para oponer el afecto conyugal a las otras formas de amistad.27 Describía éstas como combinaciones donde los elementos quedan independientes unos de otros, como los granos que se mezclan y que pueden separarse de nuevo: el término mi'xis designa este tipo de mezcla por yuxtaposición. En cambio, el matrimonio debe ser del orden de la fusión total, corno la que puede observarse entre el vino y el agua, que forman por su mezcla un nuevo líquido. Esa misma noción de "crasis" matrimonial vuelve a encontrarse en Plutarco, en el trigésimo cuarto de los Preceptos conyugales: es utilizada allí para distinguir tres tipos de matrimonios y para jerarquizarlos unos respecto a los otros. Hay los matrimonios que sólo se contraen por los placeres del lecho: pertenecen a la categoría de esas mezclas que yuxtaponen elementos separados de los que cada uno conserva su individualidad. Hay los matrimonios que se concluyen por razones de interés; son como

26. Musonio Rufo, Reliquiae, Xifi B (pp. 69-70).
27. Antípatro, en Estobeo, Florilegio, 25.

esas combinaciones donde los elementos forman una un¡ nueva y sólida, pero pueden siempre disociarse unos de otros así la que se constituye con las piezas de una armi cuanto a la fusión total -la "crasis" que asegura 1 ción de una unidad nueva que nada puede ya deshac los matrimonios por amor, donde es el amor lo que esposos, pueden realizarla.28

Por sí solos estos pocos textos no podrían repre:
que fue la práctica del matrimonio en los primeros siglos de nuestra era, ni siquiera resumir los debates teóricos a que pudo dar lugar. Hay que tomarlos en lo que tienen de par. cial, de propio de ciertas doctrinas y de particular sin duda de algunos medios bastante restringidos. Pero se ve por cierto en ellos, aunque sea por fragmentos, el esbozo de un "modelo fuerte" de la existencia conyugal. En ese modelo la relación con el otro que aparece como la más fundamental no es ni la relación de sangre ni la de amistad; es la relación entre un hombre y una mujer cuando se organiza en la forma insti. tucional del matrimonio y en la vida común que se superpone a ella. El sistema familiar o la red de las amistades conservaron sin duda gran parte de su importancia social; pero, en el arte de la existencia, pierden poco a poco algo de su valor en relación con el lazo que liga a dos personas de sexo diferente. Se concede un privilegio natural, a la vez ontológico y ético, a expensas de todos los demás, a esa relación dual y heterosexual. Se comprende en estas condiciones lo que fue sin duda uno de los rasgos más particulares en ese arte de estar casado; es que la atención a uno mismo y el cuidado de la vida entre dos hayan podido asociarse estrechamente. Si la relación con una mujer que es "la mujer", "la esposa", es esencial para la existencia, si el ser humano es un individuo conyugal cuya naturaleza se cumple en la práctica de la vida compartida, no podría haber incompatibilidad esencial y primera entre la relación que establece uno consigo mismo y la relación que instaura con el otro. El arte de la conyugalidad forma parte integral del cultivo de sí.

28. Plutarco, Preceptos conyugales, 34,142e-143a. El precepto 20(140e-14la) compara también el buen matrimonio con una cuerda que se ve reforzada por el entrecruzamiento de los hilos.

Pero aquel que se preocupa de sí mismo no debe sólo ca sarse; debe dar a su vida de matrimonio una forma meditada y un estilo particular. Este estilo, con la moderación que exige, no se define sólo por el dominio de sí o por el principio de que hay que gobernarse a uno mismo para poder dirigir a los demás; se define también por la elaboración de cierta forrna de reciprocidad; en el lazo conyugal que marca tan fuerternente la existencia de cada uno, el cónyuge, en cuanto copartícipe privilegiado, debe ser tratado como un ser idéntico a uno y como un elemento con el que se forma una unidad sustancial. Tal es la paradoja de esta temática de] matrimonio en el cultivo de sí, tal como la desarrolló toda una filosofía: la mujer-esposa es valorada en ella como el otro por excelencia; pero el marido debe reconocerla también como formando unidad con él mismo. Por referencia a las formas tradicionales de las relaciones matrimoniales, el cambio era considerable.

2. LA CUESTI_N DEL MONOPOLIO

Podríamos esperar que los tratados de vida matrimonial concediesen un papel importante al régimen de las relaciones sexuales que deben establecerse entre los esposos. De hecho, el lugar que les es reservado en ellos es relativamente restringido: como si la objetivación de la relación conyugal hubiese precedido, y de lejos, a la objetivación de las relaciones sexuales que se desarrollan en ella; como si toda la aplicación que conviene aportar a la vida entre dos dejase todavía en una región de sombra la cuestión de] sexo conyugal.
Discreción sin duda tradicional. Platón, en el momento en que sin embargo va a legislar sobre ese asunto -fijando las precauciones que han de tomarse para procrear hijos bellos, prescribiendo el estado físico y moral de los futuros padres, instaurando incluso inspectoras que habrán de inmiscuirse en la vida de las jóvenes parejas- subraya la dificultad que puede haber en aceptar una legislación que se ocupase de esas cosas.29 A esa discreción griega se opondrá la atenta meticu-

29. Cf. El uso de los placeres, cap. ni; Platón, Leyes, vi, 779e-7&Oa.

losidad de la pastoral cristiana, a partir de la Edad Media: entonces se emprenderá la tarea de regularlo todo - posiciones, frecuencia, gestos, estado de ánimo de cada uno, conocimiento por el uno de las intenciones del otro, signos del deseo por un lado, señales de aceptación por el otro, etcétera. La moral helenística y romana, por su parte, dice poco sobre eso.
Con todo, varios principios importantes a propósito de las relaciones entre el uso de los placeres y la vida de matrimo. nio se encuentran formulados en algunos de esos textos.
Hemos visto que, tradicionalmente, el lazo entre el acto se xual y el matrimonio se establecía a partir y en función dg la necesidad de tener una descendencia. Esta finalidad pro creadora figuraba entre las razones para casarse; era ella la¡ que hacía necesarias las relaciones sexuales en el matrimonio; era su ausencia, por lo demás, la que podía disolver la unión conyugal; era para tener en cuenta las mejores condi-

ciones posibles de procreación por lo que se hacía a las perones sobre la manera del sonas casadas ciertas recomendas¡

cumplir el acto conyugal (el momento que debía escogerse,¡ el réiimen que debía precederlo). Era también para evitar los¡ inconvenientes de las descendencias ¡legítimas por lo que sel objetaban las relaciones extramatrimoniales (no sólo para las mujeres, por supuesto, sino también para los hombres). Di gamos esquemáticamente que en los textos clásicos la sínte-1 sis del lazo matrinionial y de la relación sexual se admitía por

la razón fundamental de la procreación, y que -para los honiuraleza misma de los acbres por lo menos- no era ni la nat

tos sexuales ni la esencia del matrimonio en sí las que implicaban que no hubiese placer sino en la conyugal¡ de la cuestión de los nacimientos ¡legítimos, y t cuenta la exigencia ética del dominio de uno rnii bía razón alguna para pedir a un hombre, incluso casado, que reservase todos sus placeres sexuales a su mujer y a ella sola.
Ahora bien, en la moral del matrimonio riguroso que se ve formularse en los primeros siglos de nuestra era, es fácil verificar lo que podríamos llamar una "conyugalizaci¿>n" de las relaciones sexuales -una conyugalización a la vez directa y recíproca. Directa: es la naturaleza de la relación sexual la que debe excluir que se recurra a ella fuera del matrimonio, Recíproca, pues es la naturaleza del matrimonio y del lazd que se forma en él entre los esposos la que debe excluir lo!

placeres sexuales que pudiesen encontrarse en otro sitio. Estado de matrimonio y actividad sexual deben pues llegar a coincidir: y eso de pleno derecho más que por el solo objetivo de una descendencia legítima. Esta coincidencia -o más bien el movimiento que tiende a hacerlos coincidir, no sin cierto número de desajustes y de posibles márgenes-se manifiesta en la elaboración de dos principios: por una parte, en función de lo que es, el placer sexual no podría admitirse fuera de¡ matrimonio, lo cual implica prácticamente que no debería ni siquiera tolerarse en un individuo no casado; por otra parte, la conyugalidad liga de una manera tal, que la esposa @orre el riesgo de ser herida no simplemente por la pérdida de su estatuto, sino asimismo por el hecho de que su marido pueda encontrar su placer con otras que ella.

1. Sin duda alguna es raro ver formular el principio de que toda relación sexual es condenable si no encuentra su lugar en una relación de matrimonio que es la única que la hace legítima. Bajo la reserva de que guarde la medida personal y el respeto de las costumbres, de las leyes y del derecho de los otros, un hombre soltero bien puede buscar su placer como se le ocurra, y sería muy difícil, incluso en esta moral austera, imponerle que se abstenga de él absolutamente en tanto que no haya contraído matrimonio. Es por efecto de una gran virtud personal como el hijo de Marcia, según dice Séneca, rechazó los avances de las mujeres que le deseaban, llegando incluso a avergonzarse de haberles podido gustar como de una falta (quasi peccasset).30 Puede observarse que Dión de Prusa se muestra muy severo respecto de la prostitución y de la manera en que está organizada; primero porque ve en ello una forma "no amorosa del amor" y una especie de unión ajena a Afrodita; después porque sus víctimas son seres humanos que no consienten; pero, a la vez que anhela que una ciudad realmente bien gobernada decida abolir esas institu^iones, no imagina sin embargo suprimirlas de inmediato y ¡minar un mal tan inveterado." Marco Aurelio se felicita su propia sobriedad en materia de placer sexual: ha "sal-

30. Séneca, Consolación a Marcia, 24.
31. Dión de Prusa, Discursos, vii.

vaguardado la flor de su juventud", no ha "hecho prematuramente acto de virilidad", incluso ha "rebasado el tiempo"; ahora bien, estas formulaciones lo muestran claramente: el punto de la virtud no está en el hecho de que haya reservado sus placeres sólo para el matrimonio, sino en que haya sabido asimismo dominarse a sí mismo para esperar, más tiempo de lo que suele hacerse, el momento de paladear los placeres del sexo.32 Epicteto también evoca sin duda el ideal de las relaciones sexuales que no tuviesen lugar antes del lazo matrimonial; pero hace de él objeto de un consejo que se da; ese consejo ha de seguirse si se puede, pero no tiene que hacerse de semejante castidad un precepto arrogante: "En cuanto a los placeres del amor, es preciso, en la medida de lo posible, conservarse puro antes del matrimonio; si se entrega uno a ellos debe decidirse por lo que está permitido. No importunes a aquellos que los usan, no les des lecciones; no publiques por todas partes que tú mismo no haces uso de ellos. "33 La extremada reserva que exige en la relación sexual, Epicteto no la justifica por la forma del matrimonio, los derechos y deberes que instaura y las obligaciones que hay que observar para con la esposa; la explica porque se debe uno a sí mismo, puesto que es uno un fragmento de Dios, porque es preciso hacer honor a ese principio que habita durante algún tiempo en el cuerpo, y porque debe uno respetarlo a todo lo largo de la vida cotidiana. El recordatorio de lo que uno es, más que la conciencia de los lazos con el prójimo, debe servir de principio permanente a la austeridad: "¿No querrás acordarte, cuando comes, de quién eres, tú que comes y te alimentas? En las relaciones sexuales, ¿quién eres, tú que haces uso de esas relaciones? En tu vida social, en tus ejercicios físicos, en tus conversaciones, ¿no sabes que es a un dios a quien alimentas, un dios a quien ejercitas?... Y ante Dios mismo presente en ti y que lo ve y lo oye todo, no te avergüenzas de pensarlas y de cumplirlas, hombre inconsciente de tu propia naturaleza, objeto de la ira divina."34

En cambio, parece claro que Musonio Rufo procede a una conyugalización integral de la actividad sexual, puesto que

32. Marco Aurelio, Pensamientos, i, 17.

33. Epicteto, Manual, xxxiii, 8.

34. Epicteto, Conversaciones, ii, 8 (12-14).

condena toda relación sexual desde el momento en que no se desarrolle en el marco de la conyugalidad y con vistas a sus objetivos propios. El pasaje del tratado sobre las aphrodisia que se ha conservado en Estobeo se abre con una crítica habitual de la vida de desenfreno: una vida que, no siendo capaz de ejercer sobre sí misma el dominio necesario, se ve arrastrada a la persecución indefinida de placeres raros y rebuscados y de "relaciones vergonzosas". Ahora bien, a esa condenación trivial Musonio añade a modo de prescripción positiva una definición de lo que hay que considerar como aphrodisia dikaia, placeres legítimos: son, dice, los que los copartícipes cumplen juntos en el matrimonio y para el nacimiento de los hijos (ta en gamói kai epi genesei paidón synteloumena). Y Musonio, entonces, precisa en efecto las dos hipótesis que pueden _jj presentarse: o bien las relaciones extraconyugales se buscan en el adulterio (moicheia), y son lo más contrario que pueda darse ala ley (pa ranomútatai); o bien las consigue uno fuera de todo @@l adulterio: pero desde el momento en que están "privadas de lo que las hace conformes a la ley" son en sí mismas vergonzosas y tienen su origen en la depravación.35 La conyugalidad es para la actividad sexual la condición de su ejercicio legítimo.

Entre el tema antiguo de que la persecución demasiado intensa del placer contradice al necesario dominio de sí, y el principio de que no puede haber placer legítimo sino sólo en el marco de la institución matrimonial, hay un paso importante que Musonio Rufo transpone. Y saca la consecuencia que se impone incluso si puede parecer paradójica a muchos de sus contemporáneos. P-1 mismo, por lo demás, la presenta a propósito de una objeción posible: ¿habría que considerar como condenable una relación sexual que se produjese entre dos personas libres y no ligadas por los lazos del matrimonio? "Un hombre que tiene relación con una cortesana o una mujer no casada no lesiona ningún derecho, y no roba a nadie la esperanza de una descendencia." Incluso en esas condiciones, se comete una falta -del mismo modo que se puede cometer una falta y una injusticia sin hacer daño a nadie alrededor de uno: se mancha uno y, "a la manera de los puercos, toma uno placer en su propia suciedadll.36 Entre las im-

35. Musonio Rufo, Reliquiae, xii (pp. 63-64).

36. Ibid.

plicaciones de esta concepción de las relaciones esenciales entre matrimonio y actividad sexual, hay que colocar también el rechazo opuesto por Musonio Rufo a la contracepción. Esas prácticas, dice, en un texto dedicado a la cuestión de saber si todos los niños deben criarse, se oponen a las leyes de las ciudades que velan por mantener su población; son nocivas también para los individuos puesto que es tan útil tener una descendencia; pero son también un atentado contra el orden universal que fue querido por los dioses: "¿Cómo no pecaríamos contra nuestros dioses ancestrales y contra Júpiter, protector de la familia, cuando hacemos semejantes cosas? Pues exactamente de la misma manera que aquel que maltrata a un huésped peca contra Zeus, protector de los derechos de la hospitalidad, del mismo modo que aquel que actúa injustamente para con un amigo peca contra Zeus, dios de la amistad, así aquel que actúa injustamente contra su descendencia peca contra sus dioses ancestrales y contra Zeus, protector de la familia.1137

Podríamos sentirnos tentados a reconocer aquí la anticipación de la idea cristiana de que el placer sexual es en sí mismo una mancha, que sólo la forma legítima del matrimonio, con la procreación eventual, podría hacer aceptable. Es un hecho que este pasaje de Musonio fue utilizado por Clementq de Alejandría en el segundo libro del Pedagogo." Sin embail go, si Musonio -como la mayoría de los moralistas antigu con excepción de los cínicos-considera en efecto que la pr tica pública de esta clase de relaciones es vergonzosa, se con seguridad falsear su doctrina prestarle la idea de qu(placer sexual es un mal, y que el matrimonio ha sido inst rado para rehabilitar y regular en un marco estricto su i necesario. Si Musonio estima vergonzosa toda relación sexua fuera del matrimonio, no es que el segundo haya sido sobreirn puesto sobre la primera para quitarle su carácter intrínseca de falta; es que, para el ser humano, razonable y social, per tenece a la naturaleza misma del acto sexual el inseribirsi en la relación matrimonial y producir en ella una descendend legítima. Acto sexual, lazo conyugal, progenie, familia, cil

37. Musonio Rufo, Reliquiae, xv (p. 78). Este texto es citado y coment

do por J.T. Noonan, Contraception et mariage, pp. 66-67.
38. Clemente de Alejandría, El pedagogo, ii, 10.

dad y hasta más allá, comunidad humana, todo eso constituye una serie cuyos elementos están ligados y donde la existencia del hombre encuentra su forma racional. Sustraer de ella los placeres para separarlos de la relación conyugal y para proponerles otros fines es claramente en efecto atentar contra lo que constituye lo esencial del ser humano. La mancha no está en el acto sexual mismo, sino en la "depravación" que lo disociaría del matrimonio en el que tiene su forma natural y su finalidad razonable. En esta perspectiva, el matrimonio constituye para el ser humano el único marco legítimo de la 5 unión sexual y del uso de las aphrodisia.

a

b

2. A partir de esta pertenencia esencial de las relaciones y del placer sexuales a la conyugalidad legítima, se puede comprender la problematización nueva del adulterio y el esbozo de una exigencia de doble fidelidad sexual. Es sabido que el adulterio era jurídicamente condenado y moralmente tachado por concepto de la injusticia que hacía un hombre a aquel cuya mujer seducía. Lo que lo constituía era pues, en una relación sexual fuera del matrimonio, el hecho de que la mujer estuviera casada y sólo ese hecho; el estado eventual de matrimonio, del lado del hombre, no tenía por qué tomarse en cuenta; que es como decir que el engaño y el daño eran asunto entre los dos hombres -el que se había apoderado de la mujer y el que tenía sobre ella derechos legítiMOS.39 Esta definición del adulterio, sólo por el perjuicio al derecho del marido, era lo bastante corriente para que la encontremos hasta en una moral tan exigente como la de Epicteto.40 En medio de una conversación sobre el tema de que "el ser humano ha nacido para la fidelidad" (pistis), aparece un hombre -un hombre de letras (philologos)- que ha sido sorprendido en flagrante delito de adulterio y que alega la doctrina de Arquidamo sobre la comunidad de las mujeres. Los regaños que Epicteto le dirige se refieren a dos puntos. Por la práctica del adulterio, en primer lugar, el hombre ha transgredido "el principio de fidelidad por el que hemos nacido": pero esa "fidelidad" Epicteto no la localiza en el marco de

39. Cf. El i<so de los placeres, cap. ni.
40. Epicteto, Conversaciones, ii, 4, 2-3.

la institución matrimonial; más aún, ni siquiera cita el lazo conyugal como una de sus formas esenciales; la caracteriza por los lazos que unen a un hombre con sus vecinos, sus amigos, su ciudad; y lo que constituye a sus ojos el adulterio como falta es el desgarrón que hace en ese tejido de relaciones entre hombres, donde cada quien está llamado no sólo a respetar a los demás sino a reconocerse a sí mismo: "Si, rechazando esa fidelidad por la que hemos nacido, ponemos trampas a la mujer de nuestro vecino, ¿qué hacemos? No otra cosa, ¿no es cierto?, que destruir y suprimir. ¿A quién? Al hombre fiel, al hombre digno, al hombre religioso. ¿Es eso todo? Y las relaciones de buena vecindad, ¿no las suprimimos? Y la amistad y la ciudad, ¿no las suprimimos también?"41 Es a vino mismo y a los demás hombres, en cuanto seres humanos, a quienes el adulterio hace perjuicio.

Con todo, a despecho y al lado de esta caracterización tradicional del adulterio, se encuentran, en ciertas reflexiones sobre la vida de matrimonio, exigencias mucho más rigurosas, en el doble sentido de que tienden a poner en juego cada vez más un principio de simetría entre el hombre y la mujer, y de que remiten su justificación al respeto que es debido al lazo personal entre los dos esposos. A propósito de esas "verdades saludables" que conocemos de lejos pero que, a falta de haber sido suficientemente machacadas, no están en condiciones de regir realmente la conducta, Séneca alude a la vez a los deberes de la amistad y a los de una fidelidad conyugal rigurosamente simétrica: "Tú sabes que las obligaciones de la amistad deben observarse religiosamente, pero no haces nada de ello. Sabes que es deshonesto aquel que exige de su mujer la castidad cuando él mismo seduce a la de los otros; tú sabes que, así como a ella le está prohibido tener un amante, del mismo modo a ti te está prohibido tener una concubina."42 Es en Musonio donde se encuentra articulado con más detalle el principio de una fidelidad conyugal simétricas El ra. zonamiento tiene lugar en el largo pasaje del tratado Sobra las aphrodisia donde se demuestra que sólo el matrimonio puede constituir el lazo naturalmente legítimo de las relacio.

41. Ibid., ii, 4. 2-3.
42. Séneca, Cartas a Lucilio, 94, 26.
43. Musonio Rufo, Reliquiae, xii (p. 66).

nes sexuales. Musonio se enfrenta a lo que podríamos llamar "el problema de la criada". La esclava era aceptada hasta tal punto como objeto sexual perteneciente al marco de la casa, que podía parecer imposible prohibir su uso a un hombre casado; es sin embargo eso mismo lo que Musonio quiere prohibir, incluso, anota él, si esa esclava no está casada (cosa que deja suponer que un matrimonio de esclavos en una casa tenía derecho a cierto respeto). Y para fundar esa prohibición, Musonio alega un principio de simetría, o más bien un juego relativamente complejo entre una simetría en el orden del derecho y una superioridad en el de los deberes. Por una parte, ¿cómo podría aceptarse que el marido tenga relaciones con una criada, mientras que no se reconoce a una esposa el derecho de tener relaciones con su sirviente? El derecho que es impugnado por un lado no puede ser otorgado por el otro. Y si Musonio encuentra a la vez legítimo y natural que el hombre, en la dirección de la familia, tenga más derechos que la mujer, en el orden de las relaciones y de los placeres sexuales exige una exacta simetría. Pero por otra parte esa simetría de los derechos se completa con la necesidad de señalar bien, en el orden del dominio moral, la superioridad del hombre. Si en efecto se permitiese al marido hacer con una criada lo que se pide a una mujer que no haga con un esclavo, sería suponer que la mujer es más capaz que el hombre de dominarse a sí misma y de gobernar sus deseos; aquella que debe ser dirigida en la casa sería pues más fuerte que aquel que la dirige. Para que el hombre sea efectivamente aquel que tiene la primacía, es preciso que renuncie a hacer lo que se prohibe a una mujer. En este arte estoico del matrimonio, para el que Musonio propuso un modelo tan estricto, se requiere una forma de fidelidad: obliga del mismo modo al hombre y a la mujer; no se contenta con prohibir todo lo que pudiese comprometer el derecho de los demás hombres; no se contenta ni siquiera con proteger a la esposa contra las amenazas que podrían comprometer su estatuto privilegiado como ama de casa y como madre; hace aparecer el lazo conyugal como un sistema que equilibra exactamente las obligaciones en el uso de los placeres.

Esta conyugalización integral de la práctica sexual que se encuentra en Musonio, y el principio de un monopolio estricto de la@ aphrodisia reservado al matrimonio son sin duda ex-

cepcionales: estamos aquí en un punto en que el arte de la vida de matrimonio parece organizarse alrededor del principio formal de una ley de doble prohibición. Pero en otros que se cuidan de formular reglas tan rígidas, puede verse dibu-l jarse también una exigencia de fidelidad que reclama moda4 lidades de conducta y maneras de hacer un poco diferentes Esos autores no alegan una prohibición explícitas sino la in quietud de preservar el lazo conyugal con lo que puede supo ner de relación individual, de apego, de afecto y de respeto personal entre los cónyuges. Esa fidelidad se define meno por una ley que por el estilo de relación con la esposa, pc una manera de ser y de comportarse para con ella. La renui cia tan completa como sea posible a las relaciones extraco@ yugales debe corresponder, del lado del marido, a la búsque< de una delicadeza en esas relaciones; debe ser efecto de uj conducta a la vez hábil y afectuosa; a la vez que se pide a mujer cierta sutileza en la tolerancia de hecho que no tie más remedio que conceder y que sería imprudente no obser-v El texto latino bastante tardío que fue considerado muc tiempo como una traducción de la Económica del seudo-A tóteles yuxtapone así a una perspectiva tradicional sobro dignidad de la esposa unas advertencias de prudencia y acomodo. Por un lado el autor prescribe al marido que et todo lo necesario a una esposa que debe convertirse en la dre de los hijos que espera; le prescribirá también que no ve a la mujer que ha desposado del honor que le es debio Pero pide igualmente que los dos esposos se impidan el al otro hacer nada vil y deshonesto; recomienda al hor que "no se acerque a su esposa sino con modales hone mucho comedimiento y respeto" (cum honestate, et cum Y modestia et timore); desea que el marido no sea "ni neg' te ni riguroso" (nec neglegens nec severos): "tales sentí tos son los que caracterizan las relaciones de una cort y de su amante"; con su mujer, por el contrario, el bue rido deberá mostrar una atención, pero también una r(a la que la esposa responderá con pudor y delicadeza trar,-Io "a partes iguales" afecto y temor.41 Y a la vez q ga el valor de esa fidelidad, el autor del texto da clar¿

44. Seudo-Aristáteles, Económica, iii, 2.

45. Ibid., in, 3.

a entender a la mujer que deberá tener en lo que se refiere a las faltas de su marido una actitud relativamente acomodaticia; "que olvide también las culpas que su marido, en el desorden de su alma, haya podido tener contra ella" (si quid vir animae passione ad ipsam peccaverit); "que no eleve ninguna queja y no le tenga rencor por lo que ha hecho, sino que atribuya todo eso a la enfermedad, a la inexperiencia o a errores accidentales": así recíprocamente éste estará dispuesto a mostrarle su agradecimiento después de su curación.46

De] mismo modo, los Preceptos conyugales establecen el principio de una fidelidad recíproca. No lo formulan sin embargo como una exigencia rigurosa y formalmente simétrica; si el texto supone, sin tener siquiera que recordarlo, que la mujer debe fidelidad a su marido, da a entender que la búsqueda de otros placeres es para el marido una falta acaso bastante frecuente, pero también bastante nimia. Con todo, es en el interior del lazo del matrimonio, en función de lo que son las relaciones efectivas entre los dos esposos -y no en función de los derechos y de las prerrogativas- como debe resolverse la cuestión. Al marido, Plutarco le pide que no tenga relaciones sexuales con otras mujeres: no sólo porque sería una amenaza para el rango de la esposa legitima, sino porque sería una herida -una herida natural y que hace sufrir. Recuerda lo que sucede entre los gatos, a los que el olor de un perfume pone furiosos; del mismo modo, las mujeres se ponen furiosas cuando su marido tiene relación con otras mujeres; es pues injusto (adikon) hacerles sufrir una pena tan violenta por un placer que es "poca cosa", y aconseja seguir, con la propia esposa, el ejemplo del apicultor que no se acerca a sus abejas si ha tenido relación con mujeres.47 Pero inversamente, Plutarco da a las esposas el consejo de mostrar cierta tolerancia; no sólo vale más que cierren los ojos -un poco como las esposas de los reyes de Persia que participan en los banquetes con sus maridos pero regresan a sus casas cuando, al llegar la embriaguez, se llama a los músicos y a las cortesanas-; deberían decirse que, si sus esposos van a buscar sus placeres con una hetaira o una criada, es por respeto hacia ellas, y porque no querrían hacerles compartir

46. Ibid., iii, 1.
47. Plutarco, Preceptos conyugales, 44, 144c-d.

su desenfreno, su licencia y sus excesos. Así el matrimonio, como lazo de afecto y relación de respeto, mucho más que como estructura estatutaria, reclama todas las actividades sexuales y condena todas las que tuviesen lugar fuera de él. Y si tiende a exigir una fidelidad simétrica en los dos copartícipes, constituye también un lugar de transacción donde el apego del marido a la mujer y la prudencia de la esposa hacia el marido encontrarán cómo compaginarse: los placeres exteriores del hombre no serán ya en él efecto reconocido de su superioridad estatutaria, sino de cierta debilidad que el hombre debe limitar tanto mejor cuanto que la mujer la tolera por una concesión que, a la vez que acaso salvaguarda su honor, prueba también su afecto.

3. LOS PLACERES DEL MATRIMONIO

La definición del matrimonio como lazo tan exclusivo como sea posible para el ejercicio de las aphrodisia se abre (o podría abrirse) sobre un conjunto de cuestiones referentes a la integración, el papel, la forma y la finalidad de los actos de placer en el juego de las relaciones efectivas o estatutarias entre el hombre y la mujer.
De hecho, debe reconocerse que incluso en las formas de reflexión donde el matrimonio ocupa un lugar importante, la economía de los placeres en la relación conyugal es tratada con extrema reserva. El matrimonio, en esa moral rigurosa que profesan algunos, exige el monopolio del placer; pero apenas se menciona qué placeres serán admitidos en él, y cuáles
otros excluidos.
. Sin embargo se alude a dos principios muy generales. Por un lado, se alega que la relación conyugal no debe ser ajena a Eros, a ese amor que algunos de los filósofos quisieron reservar a los muchachos, pero que no debe tampoco ignorar o excluir a Afrodita. Musonio, en el texto donde muestra que el matrimonio, lejos de ser un obstáculo, es una obligación para el filósofo, alega la grandeza y el valor del estado mati-imonial, y recuerda cuáles son las tres grandes divinidades que velan sobre él: Hera, a la que "nos dirigimos como a la patrona del himeneo"; Afrodita, puesto que se ha llamado "Aphro-

dision ergon al comercio del esposo con la esposa", y Eros (¿a qué podría efectivamente aplicarse mejor "que a la unión legítima del hombre y de la mujer"?). Juntas, estas tres potencias tienen por función "unir a los dos esposos para la procreación de los hijos,I.48 De la misma manera será como Plutarco afirme el papel de Afrodita y de Eros en lo que constituye propiamente el lazo conyugal.49

Correlativamente a esta presencia de la pasión amorosa y de las voluptuosidades físicas en el matrimonio, se pone en juego otro principio, inverso del primero pero también él muy general: a saber, que no hay que tratar a la propia esposa como a una amante y que en el matrimonio hay que conducirse como marido más que como amante..50 Se comprende que el viejo principio de la decencia conyugal tome tanto más valor cuanto que el matrimonio tiende a constituir el único lugar lícito para los placeres del sexo. Es preciso que Afrodita y Eros estén presentes en el matrimonio y en ningún otro sitio, pero conviene por otra parte que la relación conyugal sea diferente de la de los amantes. Encontramos este principio bajo varias formas. Ya sea bajo la forma de un consejo de prudencia, sin duda muy tradicional: de iniciar a la propia mujer en placeres demasiado intensos, se corre el riesgo de darle lecciones de las que hará un mal uso y que lamentaremos haberle enseñado.51 Ya sea bajo la forma de consejos dados a los dos esposos: que encuentren una vía intermedia entre una austeridad excesiva y una conducta demasiado cercana de la de los depravados, y que el marido recuerde sin cesar que no puede "tener relación con la misma mujer a la vez como esposa y como amante" (hós gameté kai hús hetaira).52 Ya sea también bajo la forma de una tesis general: es tratar a la propia mujer como adúltera el comportarse demasiado ardientemente con ella.51 El tema es importante, pues volveremos a encontrarlo en la tradición cristiana, donde aparece muy pronto (Clemente de Alejandría se refiere a él en los Stromates),' y

48. Musonio Rufo, Reliquiae, xiv.
49. Plutareo, Diálogo sobre el amor, 759e-f.
50. Séneca, Fragmentos, 85 (ed. Haase).
51. Plutarco, Preceptos conyugales, 47, 144f-145a; cf. también 17, 140c.
52. Ibid., 29, 142a-c.
53. Séneca, Fragmentos, 85.
54. Clemente de Alejandría, Stromates, ii, 143, 1.

donde subsistirá mucho tiempo (Francisco de Sales desarrolla sus ¡aplicaciones en la Introducción a la vida devota);55 para comprender su sentido en los estoicos que lo formulan, hay que recordar sin duda que para ellos el principio natural y racional de¡ matrimonio lo destina a ligar dos existencias, a producir una descendencia, ser útil a la ciudad y provechoso para el género humano entero; buscar en él ante todo sensaciones de placer sería infringir la ley, atropellar el orden de los fines y transgredir el principio que debe unir, en una
pareja, a un hombre y una mujer.

Pero de una manera más concreta se plantea el problema de saber qué estatuto y cuáles formas debe tomar en las relaciones de matrimonio la práctica de los placeres, y sobre qué principios van a poder apoyarse los preceptos de su limitaci¿>n interna. Desde el momento en que el matrimonio pide un lazo conyugal que debe ser a la vez una relación personal altamente valorizada y el lugar exclusivo de las relaciones de placer, permitido hasta entonces bastante libremente al hombre en los márgenes de su matrimonio, ¿cómo va esta estructura a desempeñar ahora su papel de principio de regulación? ¿Qué austeridad se requerirá en ese matrimonio, si debe ser a la vez el más fuerte de los lazos individuales y el único lugar de los placeres legítimos? Las formulaciones, la mayoría de las veces, son bastante vagas,, un poco como las que se encuentran en el texto latino que pasa por ser el tercer libro de la Económica atribuida a Aristóteles; el autor pide allí al marido que se acerque a su mujer "con modales honestos" (cum honestate), "mucha reserva y respeto" (cum multa modestia et timore); le prescribe que le hable "con el lenguaje de un hombre de buena educación que no se permite sino acciones legítimas y honorables": le aconseja tratar a su esposa "con reserva y delicadeza" (verecundia el pudore).56

De manera más precisa, la austeridad intraconyugal se justificará por las dos grandes finalidades naturales y racionales que se reconocen al matrimonio. En primer lugar, por supuesto, la procreación. Es preciso -Séneca lo subraya, pero hemos visto también que había médicos que lo recordabanque no se dé el placer como finalidad a un acto que la natura-

55. Francisco de Sales, Introducción a la vida devota, iii, 39.

56. Seudo-Arist¿>teles, Económica, ni, 3.

leza dispuso para la procreación, y si los deseos del amor han sido dados a los hombres, no es para que paladeen la voluptuosidad, es para que propaguen su especie (non voluptatis causa, sed propaganda generis).-57 De ese principio general, Musonio sacaba la conclusión de que las relaciones sexuales no podrían tener lugar legítimamente sino a condición de ter>er por meta esa procreación; en cuanto a aquellos que no persiguen como finalidad sino el placer, son "injustos y contrarios a la ley, aun cuando tengan lugar en el matrimonio".58 Esta regla, que se encuentra también en los pitagóricos, parece haber servido para justificar cierto número de prohibiciones tradicionales: la que se refiere a las relaciones sexuales durante la regla (que, según los médicos, puede llevarse la simiente), y la que las veda durante el tiempo del embarazo (no sólo porque serían estériles, sino sobre todo porque podrían comprometer la sobrevivencia del embrión). Pero, fuera de estas recomendaciones generales, no parece que haya tenido lugar, a pesar de la identidad del principio, el género de interrogaciones que encontraremos en la pastoral cristiana sobre la legitimidad de las relaciones sexuales en caso de esterilidad reconocida o después de la edad de la menopausia, y sobre las intenciones que pueden tener, antes o incluso durante el acto, uno y otro de los dos copartícipes. La exclusión del placer como finalidad parece en efecto haber sido, en los más rigurosos de los moralistas, una exigencia; pero esa exigencia era más una posición de principio que un esquema que permitiese regular los comportamientos y codificar precisamente sus formas permitidas o prohibidas.

La segunda gran finalidad del matrimonio -el arreglo de una vida común y enteramente compartida- constituye el otro principio que reclama la austeridad en el interior de las relaciones conyugales. Al igual que la finalidad procreadora, este principio no traza una repartición clara entre lo que está permitido y lo que está prohibido. Pero ciertos autores -y muy en primer lugar Plutareo- le hacen desempeñar, en la articulación de las relaciones de placer sobre la relación conyugal, un papel más sutil y más complejo. Es que, por una parte, la obligación de hacer de la esposa una compañera a

57. Séneca, Consolación a Helvia, 13, 4.
58. Musonio Rufo, Reliquiae, xii (p. 64).

la que abre uno su alma impone que se tenga para con ella dirige simplemente a su rango y a su

un respeto que no se las aphroestatuto, sino a su dignidad personal; el régimen de

disia debe encontrar ahí un principio de limitación interna. . la vida de matrimonio debe tener co-
Pero, por otra parte, si ¡dad perfecta -una ver-
mo fin la constitución de una comun
,,fusión de existencia"-, se ve claramente también que

dadera si han sido cornpartilas relaciones sexuales y los placeres,

dos y tomados en común, constituyen un factor de acercasos. La formación de un lazo sólido y miento entre los
espo n el uso de las aphrodisia no sólo una
su reforzamiento son e valo-

garantía, sino un elemento que las favorece. De ahí una
res sexuales (con tal de que estén inte-
rización de los place matrimonial y bien insertados en ella),
grados en la relación ción de una austeridad en su práctica

unida a la recomenda nte desempeñar ese papel positivo en que les permita justame

la unión conyugal- ¡tal de la austeridad necesaria y de la
Este proceso en esp arece claramente en los Preceptos con-
intensidad deseable ap ctores. El

yugales. Constituye incluso uno de sus hilos condu
texto retorna algunos de los viejos principios conocidos sobre el pudor y el secreto que deben rodear no sólo al acto procreador sino a los simples gestos del placer, como el beso y las caricias;59 recuerda también, transformando una frase o, que el pudor de una esposa no debe
conocida de Heródot i la oscuridad encubrir
caer con el vestido que se quita,60 n. ue trataba de esca-
cualquier licencia; citando a una mujer q ujeres vapar de Filipo haciéndole observar que todas las m ¡en igual una vez que 1, lámpara está apagada, Plutarco hace justamente no tiene por qué ser corno las notar que la esposa. a por la noche y sin que se pueda ver su
otras; sino que (>Cult hay de virtuoso en ella (to cuerpo, debe hacer brillar lo que virtuoso en ella es asimis-

sóphron autés). Pero lo que hay de u marido y la destina rno lo que la apega exclusivamente a s

. y su afecto". 61

propiamente a él: ,su constancia de un En torno a ese principio de una reserva acogedora,

pudor que significa la exclusividad de un aPegO, Plutarco de-

59. pltrco@ preceptos conyugales, 13, 139c.

6o. ibid., lo, 139c.

61. Ibid., 46. 144e-f-

sarrolla cierto número de consejos que excluyen tanto una austeridad demasiado puntilloso como una facilidad sin retención, y eso lo mismo del lado del hombre que del de la mujer. Sin duda, como la joven espartana cuyo ejemplo cita, una buena esposa no debe hacer ella misma insinuaciones a su rnarido;62 pero tampoco debe mostrarse fastidiada por las de él; la primera actitud tendría algo de descarado que huele a cortesana, pero habría también en la segunda una arrogancia inamistosa.63 Tenemos aquí, de manera todavía muy borrosa, el esbozo de esas reglas que fijan las formas de las iniciativas respectivas y de los signos que han de intercambiarse, de las que la pastoral cristiana hará más tarde tanto caso. Plutarco concede mucha importancia a los peligros que pueden comprometer, en las primeras relaciones sexuales de una pareja, el buen entendimiento ulterior y la solidez del lazo que se forma entonces. Alude al riesgo de las malas experiencias que puede tener la joven recién casada; aconseja no detenerse en ellas, pues los beneficios del matrimonio pueden aparecer más tarde: no hacer como aquellos que, habiendo sufrido la picadura de las abejas, renuncian a hacer la recolecta de la miel.64 Pero teme también que un placer físico demasiado vivo experimentado al comienzo del matrimonio exponga al afecto a desvanecerse cuando ese placer desaparezca; vale más que el amor deba su vitalidad al carácter de los esposos y a la disposición de su espíritu.65 Será preciso también a lo largo de la vida matrimonial no vacilar en poner en juego lo que pueda haber de benéfico para la amistad conyugal en las relaciones sexuales entre esposos. De esa función de reactivación afectiva -a la que se refiere explícitamente uno de los interlocutores del Diálogo sobre el amor-66 los Preceptos conyugales dan dos ejemplos precisos: evitar, entre todas, las disputas que puedan tener lugar en la alcoba: es que "las discordias y las recriminaciones que provoca el lecho no es fácil apaciguarlas en otro lugar";67 0 también, cuando se tiene la costumbre de compartir la cama, no tomar

62. Cf. también Plutarco, De las virtudes de las mujeres, 242b.
63. Plutarco, Preceptos conyugales, 18, 140c.
64. Ibid., 2, 138d-e.
65. Ibid., 2,138f.
66. Cf. infra. cap. vi.
67. Plutarco, Preceptos conyugales, 39, 143c.

un cuarto separado porque se ha disputado; ha llegado el momento por el contrario de invocar a Afrodita "que es el mejor médico en este género de males".68
El tema ocupa un lugar relativamente importante en el propio Plutarco. Vamos a encontrarlo en el Diálogo sobre el amor, donde servirá de discriminante esencial entre el amor de las mujeres en que el placer es integrable a un papel positivo en la relación espiritual, y el amor de los muchachos donde el placer físico (que se supone que no es recíproco) no puede figurar como factor favorable en el interior de la relación. Este tema es aludido igualmente en el Banquete de los siete sabios, donde se trata de las voluptuosidades sexuales en conexión con los otros placeres físicos a las que van a menudo asociadas: la embriaguez y la música. El interlocutor -Mnesifilohace observar que, en todo arte o práctica, la obra no está en la manipulación de las herramientas o de los materiales, sino en lo que se quiere hacer: el e rgon de¡ arquitecto no consiste en el mortero que mezcla, sino en el templo que construye; las Musas, cuando se ocupan de la lira o de la flauta, no tienen otra tarea sino "la formación moral y el apaciguamiento de las pasiones".69 De la misma manera, y ni más ni menos que la tarea de Dionisos no está en el hecho de beber vino embriagante, la tarea de Afrodita (ergon Aphrodités) no está en la simple relación y conjunción del cuerpo (synousia, meixis): está en el sentimiento de amistad (philophrosyne-), la necesidad (pothos), las relaciones (homilia) y el comercio (syn¿theia) recíprocos. La relación sexual, en la vida conyugal, debe servir como de instrumento para la formación y el desarrollo de relaciones efectivas simétricas y reversibles: "Afrodita -dice Plutarco- es el artesano que crea la concordia y la an-ústad (homophrosynés kai philias démiourgos) entre hombres y mujeres, pues a través de sus cuerpos y bajo el efecto del placer liga y funde al mismo tiempo las almas".70

68. Ibid., 38,143d.
69. Plutareo, Banquete de los siete sabios, 156c.
70. Ibid., 156d. En Plutarque et le stoi'cisme (p. 109), Babut hace observar que Antípatro, Musonio y Hierocles "se interesan más bien en el rnatrimonio que en el amor; su meta parece ser sobre todo establecer que el matrirmnio no impide llevar una vida filosófica; finalmente no se encuentra rastro en ellos de una de las ideas importantes del Amatorius, a saber, que la mujer es tan capaz como el hombre de inspir-ar la pasión amorosa".

Estos consejos pueden parecer bastante pedestres. No por ello dejan de figurar entre los preliminares de una larga historia: la de la codificación de las relaciones morales entre esposos, bajo el doble aspecto de una recomendación general de reserva y de una lección compleja de comunicación afecti va a través de los placeres sexuales.

Un principio "monopolístico": nada de relaciones sexuales fuera del matrimonio. Una exigencia de "des-hedonización": que las conjunciones sexuales entre esposos no obedezcan a una economía del placer. Una finalización procreadora: que tengan por objetivo el nacimiento de una progenie. Son éstos tres de los rasgos fundamentales que marcan la ética de la existencia conyugal que ciertos moralistas desarrollaron a principios de la época imperial, y cuya elaboración debe mucho al estoicismo tardío. Pero no son con todo rasgos que le sean propios: hemos podido encontrar exigencias semejantes en las reglas impuestas por Platón a los ciudadanos de su República; podremos volverlos a encontrar más tarde en lo que la Iglesia pudo requerir de un buen matrimonio cristiano. Mucho más que una innovación del rigor estoico, mucho más que un proyecto propio de la moral de esa época, estos tres principios no cesaron, durante siglos, de marcar el papel de foco de la austeridad sexual que se quiso hacer desempeñar al matrimonio.

Pero la constancia de estos tres principios no debe hacernos creer en una pura y simple identidad. Cierta moral más o menos estoicizante de la época imperial no se contentó con transmitir, desde la utopía platónico hasta el cristianismo, el código de un matrimonio "monopolístico", destinado a la procreación y desconfiado respecto del placer. Le aportó además cierto número de inflexiones particulares que corresponden a las formas que tomó entonces el desarrollo del cultivo de sí.

Conviene observar ante todo que, en Platón, la obligación de insertar todos los placeres sexuales en la estructura matrimonial tenía una de sus justificaciones principales en la necesidad de proporcionar a la ciudad los hijos de que necesitaba para subsistir y conservar su fuerza. En el cristianismo, en cambio, el nexo de la relación sexual con el matrimonio

se justificará por el hecho de que la primera lleva en sí misma las marcas del pecado, de la caída y del mal, y de que el segundo puede darle una legitimidad sobre la que debemos incluso preguntarnos si la absuelve enteramente. Ahora bien, en Musonio, Séneca, Plutarco o Hierocles, incluso si la utilidad tiene un papel que desempeñar, incluso si la desconfianza respecto de los arrebatos del placer es muy viva, el nexo entre matrimonio y aphrodisia no se establece, en lo esencial, ni planteando la primacía de los objetivos sociales y políticos del matrimonio, ni postulando un mal originario e intrínseco a los placeres, sino ligándolos entre sí por una pertenencia de naturaleza, de razón y de esencia. Digamos, para tener en cuenta las diferencias de posición y las variantes doctrinales, que el monopolio sexual que se tiende a reivindicar para el matrimonio en esa forma de ética gravita menos en torno a las utilidades "externas" del matrimonio o a la negatividad "interna" del placer que en torno a una tentativa de llevar a la coincidencia cierto número de relaciones: la conjunción de dos copartícipes sexuales, el lazo dual de los cónyuges, el papel social de la familia -y esto en la adecuación tan perfecta como sea posible de la relación con uno mismo. Tocamos aquí una segunda diferencia importante. La obligación de mantener el uso de los propios placeres dentro del marco del matrimonio era también para el guardián de Platón, el jefe de Is¿>crates o el ciudadano de Aristáteles una manera de ejercer sobre sí mismo un dominio, un dominio hecho obligatorio por el propio estatuto o por la autoridad que debe uno ejercer en la ciudad. El principio de una fidelidad conyugal perfecta será en la pastoral cristiana un deber incondicional para quien se preocupe de su salvación. En cambio, en esa moral inspirada por el estoicismo, es para satisfacer las exigencias propias de la relación con uno mismo, para no lesionar lo que se es por naturaleza y por esencia, para honrarse a uno n-dsmo como ser razonable por lo que conviene hacer de los placeres sexuales un uso interno al matrimonio y conforme a sus fines. Sin duda ese principio que tiende a excluir, incluso para los hombres, la relación sexual fuera del matrimonio, y a no autorizarla sino para ciertos fines determinados, será uno de los puntos de anclaje para una "juridificación" ulterior de las relaciones conyugales y de la práctica sexual; como la de la mujer, la actividad sexual del hombre casado

correrá el riesgo de caer, por lo menos en principio, bajo el peso de la ley, y en el propio interior del matrimonio, un código preciso dirá lo que está permitido o prohibido hacer, querer o incluso pensar. Pero esa juridificación -que será tan sensible más tarde- está ligada a la pastoral cristiana y a su estructura propia. Ahora bien, incluso en los textos más detallados sobre la vida de la pareja, como los de Plutarco, no es una reglamentación lo que se propone para distinguir lo permitido y lo vedado; es una manera de ser, un estilo de relaciones; la moral del matrimonio y los consejos sobre la vida conyugal son a la vez principios que valen universalmente y reglas para quienes quieran dar a su existencia una forma honorable y bella. Es la universalidad sin ley de una estética de la existencia que de todas maneras no es practicada más que por unos pocos.

La conyugalización de las actividades sexuales que tiende a localizar la legitimidad sólo en el matrimonio tiene evidentemente por consecuencia su restricción manifiesta (por lo menos en lo que se refiere al hombre, puesto que desde hace mucho tiempo se la requiere para la mujer casada). Además la exigencia de una disociación entre el uso de esos placeres y la finalidad hedónica tenderá a una descalificación interna de esa actividad misma. Pero hay que comprender también que esas restricciones y esa descalificación van acompanadas de otro proceso: una intensificación del valor y del sentido de las relaciones sexuales en el interior del matrimonio. Por un lado, en efecto, las relaciones sexuales interconyugales no son ya allí simplemente consecuencia y manifestación de un derecho; es preciso que tengan lugar en el interior de un haz de relaciones que son las del afecto, del apego y de la reciprocidad. Y, por otra parte, si el placer como finalidad debe eliminarse, ha de utilizársele, por lo menos en algunas de las formulaciones más sutiles de esa ética, como elemento (a la vez instrumento y garantía) en el juego de las expresiones efectivas entre los esposos.

Y es precisamente en nombre de esa intensificación del valor de las aphrodisia en las relaciones conyugales, debido al papel que se le atribuye en la comunicación entre esposos, como se empieza a interrogar de manera cada vez más dubitativa a los privilegios que habían podido reconocerse al amor de los muchachos.

CAPITULO VI

LOS MUCHACHOS

Comparada con sus altas formulaciones de la época clásica, la reflexión sobre el amor de los muchachos perdió, en los primeros siglos de nuestra era, si no actualidad, por lo menos intensidad, seriedad y lo que tenía de vivo. Toma, allí donde se manifiesta, una andadura fácilmente repetitivo: jugando sobre temas antiguos -a menudo los del platonismo-, participa, pero de manera desvaída, en la reactivación de la cultura clásica. Incluso cuando la filosofía trata de volver a dar a la figura de Sócrates su prestigio de antaño, el amor de los muchachos, con los problemas que plantea, no constituye un foco activo y vivo de reflexión: las cuatro discusiones de Máximo de Tiro sobre el amor socrático no podrían proporcio-

nar un argumento contrario.
Lo cual no quiere decir que la práctica haya desaparecido o que se haya vuelto objeto de una descalificación. Y todos los textos muestran claramente que era todavía corriente y que seguía siendo considerada como una cosa natural. Lo que parece haber cambiado no es el gusto por los muchachos, ni el juicio de valor que se hace sobre quienes tienen esa inclinación, sino la manera que se pregunta sobre él. Desuso no de la cosa misma, sino del problema; retroceso del interés que se le concede; desvanecimiento de la importancia que se le reconoce en el debate filosófico y moral. Esta "desproblematización" tiene sin duda muchos motivos. Algunos incumben a la influencia de la cultura romana; no es que los romanos fuesen más insensibles que los griegos a esa clase de placer. Pero la difícil cuestión de los muchachos como objetos del placer se planteaba, en el marco de sus instituciones, con menos agudeza que en el de una ciudad griega. Por una parte los hijos de buenas familias estaban bien "protegidos" por el derecho familiar y por las leyes públicas; los padres de familia pretendían hacer respetar el poder que ejercían sobre', sus hijos; y la famosa ley Scantinia, que -Bosweil lo ha mos-1

trado bien-' no prohibía la homosexualidad, defendía al
ii adolescente libre de] abuso y de la violencia. Por otra parte, y sin duda también a modo de consecuencia, el amor de los muchachos se practicaba sobre todo con los jóvenes esclavos, sobre cuyo estatuto no había que preocuparse: "En Roma el efebo de nacimiento libre era sustituido por el esclavo", dice P. Veyne.2 Incluso helenizada, incluso impregnada de filosofía, Roma, cuyos poetas gustaban de cantar a los adolescen-
i tes, apenas dio eco a la gran especulación griega sobre el amor
i de los muchachos.

Además, las formas que tomaron la práctica pedagógica y sus modos de institucionalización hacían mucho más difícil de valorizar la relación con los adolescentes en términos de eficacia educativa. Cuando Quintiliano alude al momento en que el muchacho debe ser confiado al maestro de retórica, insiste en la necesidad de asegurarse de las "costumbres" de éste: "en efecto, los niños están casi formados cuando pasan a las manos de esos profesores, y convertidos en mozos, todavía siguen junto a ellos; hay que velar pues con el mayor cuidado por que su edad todavía tierna encuentre en la pureza del maestro una protección contra toda ofensa y por que el exceso de sus arrebatos sea mantenido al margen de la licencia por su gravedad"; es preciso pues que el maestro "adopte respecto de sus alumnos los sentimientos de un padre y que se considere como el representante de quienes le confían a sus hijos,I.3

De manera más general, cierta disminución de la importancia de las relaciones personales de philia, así como la valorización del matrimonio y del lazo afectivo entre esposos, contribuyeron mucho sin duda a que la relación de amor entre hombres dejara de constituir la prenda de una discusión teórica y moral intensa.

Quedan sin embargo tres textos importantes: el diálogo de Plutarco sobre el amor; otro, más tardío, atribuido a Lucíano, y las cuatro disertaciones de Máximo de Tiro sobre el amor socrático. Podemos dejar de lado este último texto: no por su carácter retórico y artificial -los Amores del seudo-Luciano apenas lo son menos, y la reactivación de temas antiguos en

1. Boswell, Christianity, social tolerance, and homosexuality, pp. 61 55.
2. P. Veyne, "L'amour á Rome". p. 77.
3. Quintiliano, Institución oratoria, u, 2.

i

ética del amor no podrá ya efectuarse con elisión del placer físico.

Tal es la paradoja: fue en torno a esta cuestión del placer como se desarrolló la reflexión sobre la pederastia en la Antigüedad griega; es en torno de esa misma cuestión como va a entrar en receso. Es el matrimonio, como lazo individual susceptible de integrar las relaciones de placer y de darles un valor positivo, el que va a constituir el foco más activo para la definición de una estilística de la vida moral. El amor de los muchachos no se convertirá por ello en una figura condenada. Encontrará ciertamente todavía maneras de expresarse en la poesía y en el arte. Pero sufrirá una especie de "contracatexis" filosófica. Cuando se le interrogue, en lugar de buscar en él una de las formas más altas posibles del amor, se le objetará, como una insuficiencia radical, su incapacidad de dar un lugar a las relaciones de placer. La dificultad de pensar las relaciones entre esa forma de amor y el uso de las aphrodisia había sido durante mucho tiempo el motivo de su valorización filosófica; se convierte ahora en la razón de ver en él un gusto, un hábito, una preferencia que pueden tener su tradición, pero que no podrían definir un estilo de vida, una estética de la conducta y toda una modalidad de relación con uno mismo, con los otros y con la verdad.
El diálogo de Plutarco y el del seudo-Luciano dan fe a la vez de esa legitimidad todavía reconocida al amor de los muchachos y de su declinación creciente como tema vivo de una estilística de la existencia.

1.PLUTARCO

El Diálogo sobre el amor de Plutarco se abre y se cierra bajo el signo del'matrimonio. Después de su boda, Plutarco, con su mujer, ha ido en peregrinación a Tespias: quieren sacrifi-ar al dios y pedirle que favorezca esa unión que una desavenencia entre sus familias colocaba bajo los peores auspicios. Caen en casa de sus anfitriones en medio de una pequeña agitación: el joven Bacón, efebo codiciado, ¿debe o no casarse con la mujer que le persigue? Debate, peripecia, rapto. El diálogo termina cuando todo el mundo se prepara a formar el

cortejo de esos nuevos esposos y sacrificar al dios benevolente. El diálogo se desarrolla de un matrimonio al otro.6 Se desarrolla también bajo el signo de Eros, en el momento de las Erotidia, esas fiestas que se celebraban en Tespias cada cuatro años, en honor "del Amor y de las Musas". Es a ese dios al que Plutarco ha tomado a pechos pedir protección para su matrimonio; es a ese dios al que se invocará para las bodas dudosas de Bacón con Ismenodora: pues parece por cierto que él "aprueba y favorece con su benevolencia lo que está realizándose".7 Entre tanto, Plutarco habrá tenido que vagar para cantar un largo elogio de Eros, de su divinidad, de su antigüedad, de su poder, de sus beneficios, de la fuerza con la que eleva y atrae a las almas; así habrá contribuido por su parte al culto del dios que celebran al mismo tiempo por toda la ciudad en fiesta. Eros y Gamos, la fuerza del amor y el lazo conyugal en sus relaciones mutuas: tal es el tema del diálogo. La finalidad de los ritos religiosos que le sirven de marco es clara: que el poder de Eros, llamado a la protección de la pareja, triunfe de la desavenencia de las familias, apacigüe entre los amigos la disensión y asegure la felicidad de las vidas conyugales. La meta teórica del debate es conforme a esta práctica de piedad; la funda en la razón: mostrar que el lazo conyugal, más que cualquier otra relación, es capaz de acoger la fuerza del Amor, y que ésta encuentra, entre los humanos, su lugar privilegiado en la pareja.
El pretexto de la conversación y las peripecias exteriores que suscitan sus desarrollos sucesivos son relatados de manera solemne e irónica: es un acontecimiento "patético", que tiene todos los rasgos "de un drama"; para representarlo, se necesitaría "un coro" y haría falta "un escenario".8 De hecho, se trata de un pequeño episodio cómico. Bacón, el adolescente deseable -es hermoso, es virtuoso-, es perseguido por un erasto, Pisias; pero también por una viuda, mucho ma-

6. H . Martin (Plutarchs ethical writings and early Christian literatura, ed. por H.D. Betz) observa que el diálogo no sefiala ninguna diferencia explícita entre amor heterosexual y matrimonio. Comparando el Diálogo sobre el amor con los Preceptos conyugales, L. Goessler insiste en el nexo bien marcado por Plutarco entre gamos y er<5s, y en lo que hay allí de nuevo en la cuestión tradicional del matrimonio.
7. Plutarco, Diálogo sobre el amor, 771e.
8. Ibid., 749a.

yor que él. Esta última había sido encargada de buscarle una esposa conveniente; no había encontrado nada, ni a nadie, mejor que ella misma; asedia al muchacho, lo persigue, lo rapta, organiza ya la boda en las barbas del amante, furioso y luego resignado. El diálogo comienza cuando se saben ya los proyectos de la temible viuda, pero antes de que haya llevado a cabo su golpe autoritario. El chico por consiguiente está todavía entre sus dos perseguidores: no sabe qué camino escoger; como ha remitido la decisión a sus mayores, éstos van a deliberar de ello. La discusión tiene pues lugar entre dos partidarios del amor de los muchachos, Protógenes y Pisias, y dos partidarios del de las mujeres, Antemión y Dafneo. Se desarrolla delante de Plutarco que, muy pronto, abandona el papel de testigo, pone en sus manos el debate, lo lleva hacia una teoría general del amor: habiendo desaparecido entonces los primeros campeones de los dos amores, tendrá como interlocutores, y adversarios, a Pemptides y sobre todo a Zeuxipo, que tienen del amor una concepción materialista y del matrimonio una idea agresivamente crítica a la que Plutarco tendrá que replicar.

Tocamos aquí uno de los rasgos notables del diálogo.

Parte del esquema tradicional -ya sea en las figuras míticas 0 en la casuística moral- de la encrucijada de los caminos: hay dos vías, ¿cuál escoger?, ¿la del amor a los muchachos 0 la del amor a las mujeres? Ahora bien, de hecho el debate no plantea exactamente este problema: mientras que en los textos platónicos el Eros masculino y noble se opone al fácil múltiple, físico, "I:>andemiano" (que, manifiestamente, es eí que puede practicarse con muchachos y muchachas fuera del matrimonio), la elección en Plutarco es entre los muchachos por una parte, y el matrimonio por la otra, como si fuese efectivamente donde se cumple la relación con las mujeres.

Otro elemento distintivo en el diálogo de Plutarco es el personaje de la mujer en persecución del muchacho. Todos los rasgos que la marcan son significativos. Es mayor que el muchacho, aunque está todavía en su juventud; es más rica que él; tiene un estatuto social más importante; la vida pasada le ha dado ya experiencias Este tipo de situación no es extraordinario en Grecia -a la vez debido a la escasez de mujeres

9. Ibid., 754c.

y a la estrategia de los matrimonios. Pero se sentía sin embargo cierta reticencia ante esta clase de unión, y el marido más joven y más pobre se encontraba por relación con su mujer en una situación un poco embarazoso, desde el momento en que la preeminencia del marido era estatutaria en las relaciones matrimoniales. Se encuentran por lo demás, en los textos consagrados a la vida conyugal, muchas observaciones sobre estos inconvenientes; Plutarco, en la Vida de Solón, recomienda al magistrado que encuentra al joven que se afana en torno a una vieja, "como un macho en tomo a una perdiz", que lo haga pasar a la casa de una muchacha necesitada de esposo.10 Pisias por lo demás no dejará de recordar esos temores habituales a los partidarios del matrimonio de Bacón. 1 1 Sin ser enteramente excepcional, era ésta una unión paradójica y peligrosa, donde se señalaban demasiado los intereses de uno y los apetitos del otro para que dejase presagiar una existencia dichosa y sensata. Lo que le es propuesto a Bacón -contra el amor pederasta- es pues no el mejor, sino el menos bueno de los matrimonios posibles. La discusión que lo justificará y el desenlace que lo hará triunfar no tendrán por ello sino más valor aún.

Pero hay que señalar todavía otro rasgo paradójico. Ismenodora, la viuda ardiente, es una mujer llena de cualidades: es virtuosa; lleva una "vida recatada"; está rodeada del respeto de la opinión; nunca "ha corrido sobre ella una maledicencia"; nunca "ha rozado su casa la sospecha de un acto vergonzoso".12 No obstante se ha lanzado sin vergüenza en persecución del muchacho; se lo habían confiado para que pudiese favorecer su matrimonio; pero al escuchar tanto elogio de él, al ver con sus propios ojos su belleza y sus cualidades, al comprobar que era perseguido por tantos valiosos amantes, lo ama a su vez. Más aún, lo persigue; lo acecha cuando regresa del gimnasio, a falta de poder acompañarle allá, y con la complicidad de algunos amigos, lo "rapta". Es sabido que esos "raptos" -en parte reales, en parte también arregladoseran un elemento frecuente si no en la realidad misma, por lo menos, con seguridad, en la literatura pederasta. Muchos

10. Plutarco, Vida de Solón, 20, 8.

1 1. Plutarco, Diálogo sobre el amor, 752e-f.
12. Ibid., 749d y 755d-e.

relatos míticos e históricos giran en torno a uno de esos episodios de violencia. Las Historias de amor atribuidas a Plutarco, aquellos de los Discursos de Máximo de Tiro que están dedicados al amor socrático, se refieren a ellos.13 y si una persona de tanta virtud como Ismenodora se entrega a semejante asalto, es que es presa "de un impulso divino, más fuerte que la razón humana". Ahora bien, todos estos rasgos (la diferencia de edad, el mérito reconocido, el interés dedicado a las cualidades morales y a la buena fama del amado, la ¡niciativa de la persecución, la violencia de la inspiración divina) son fácilmente reconocibles: son los que caracterizan al amante de los muchachos en el modelo pederasta tradicional. Ismenodora, en la descripción de Plutarco, está exactamente en la posición del erasto. De suerte que en el fondo Bacón no tiene que escoger realmente entre dos formas de amor profundamente diferentes -el que puede anudarse entre un joven bien dotado y un hombre mayor que se interesa en la belleza de su amigo, y el que se establece entre un marido y una mujer para administrar un patrimonio y educar a unos hijos-; sino entre las dos formas de un mismo amor con la única diferencia de que en un caso es el amor de un hombre, en el otro de una mujer. Que se trata del mismo tipo de relación es lo que señala muy explícitamente Plutarco en una de sus intervenciones en favor del matrimonio con Ismenodora: nadie, dice, puede prescindir de una autoridad ni ser perfecto por sí mismo; "el efebo está sometido al gimnasiarca, el adolescente al erasto, el adulto a la ley, y al estratega... ¿Es entonces escandaloso que una mujer llena de buen sentido y ya avanzada en edad gobierne la vida de su joven marido, mostrándose a la vez útil por la superioridad de su experiencia (tói phronein mallon) y agradable por su afecto (tói philein) y su ternura?"14

Se ve que el diálogo de Plutarco está subtendido por dos movimientos: por una parte el deslizamiento debido a la discusión misma; la cuestión de la elección que el amado debe hacer entre sus dos amantes se convierte subrepticiamente en la cuestión del amor bajo sus dos formas posibles -por los muchachos o por las muchachas-, y por otra parte la

13. Plutarco, Historias de amor, 2, 772e; 3, 773f.
14. Plutarco, Diálogo sobre el amor, 754d.

transferencia permitida por la situación paradójica de la intriga, que carga la relación con una mujer de las mismas virtualidades éticas que la relación con un hombre. En la pequeña dramaturgia que subtiende las peripecias del diálogo, el objetivo de todo el debate aparece claramente: se trata de formar una concepción del amor único; ésta no rechazará los valores propios del amor pederasta, los incluirá por el contrario en una forma más amplia, más compleja y tal que finalmente sólo la relación con las mujeres y más precisamente con la esposa podrá ponerla en obra.

Se siente uno tentado a ver en este diálogo de Plutarco uno de los numerosos concursos retóricas que hacían enfrentarse, para designar a un vencedor, el amor de las mujeres y el amor de los muchachos. Mirado así, puede pasar por uno de los maá ardientes alegatos en favor del afecto y de los placeres conyugales, y es legítimo colocarlo al lado de los tratados estoicos sobre el matrimonio; con ellos tiene en común cantidad de temas y cantidad de formulaciones. Pero se trata en este texto de muy otra cosa que de una argumentación en favor del matrimonio y contra la pederastia. Puede verse en él el esbozo de un cambio importante en la Erótica antigua. Esta transformación puede resumiese brevemente: mientras que apenas se aceptaba ninguna discontinuidad, ninguna frontera insalvable, ninguna desviación importante de valores en la práctica de las aphrodisia, en cambio la elaboración de la Erótica e - ra netamente dualista: dualismo doble además, y por sí mismo bastante complejo, puesto que por una parte oponía el amor vulgar (aquel donde los actos sexuales son preponderantes) y,el amor noble, puro, elevado, celestial (donde la presencia de esos mismos actos queda, si no anulada, por lo menos velada), y puesto que por otra parte se hacía resaltar la especificidad del amor por los muchachos cuya aspiración, forma, metas, efectos se suponía, por lo menos si se adecuaba uno bien a su verdadera naturaleza, que eran diferentes de lo que podía encontrarse en los otros amores. Estos dos dualismos tendían por lo demás a recubrirse, puesto que se admitía que el amor "verdadero" por los muchachos no podía ser sino un amor puro y desprendido de la búsqueda vulgar de las aphrodisia (la que anima al deseo por las mujeres o al apetito desviado por los muchachos). Un campo continuo de las aphrodisia, y una Erótica de estructura bina-

ría: es esta configuración la que empieza a invertirse aquí. El Diálogo de Plutarco puede dar testimonio de ese movimiento que de hecho no terminará sino mucho más tarde, cuando se edifique una concepción absolutamente unitaria del amor, mientras que la práctica de los placeres, por su parte, quedará dividida por una frontera estricta: la que separa las conjunciones de un sexo con el otro y las relaciones interiores a un mismo sexo. Es ese régimen el que en conjunto sigue siendo el nuestro hoy, solidificado como está por una concepción unitaria de la sexualidad que permite señalar estrictamente el dimorfismo de las relaciones, y la estructura diferencial de los deseos.
En el Diálogo de Plutarco se ve el esfuerzo por constituir una Erótica unitaria, muy netamente organizada sobre el modelo de la relación hombre-mujer e incluso marido-mujer; por relación con este amor único (se supone que es el mismo, ya se dirija a mujeres o a muchachos), el apego pederasta se encontrará de hecho descalificado, pero sin que por ello se trace un límite severo, como se trazará más tarde, entre los actos horno" o "heterosexuales". Todo lo que se juega en el texto gira en torno a esta unificación de la Erótica. Se opera por medio de una discusión crítica (la del "dualismo"), por medio de la elaboración de una teoría unitaria (la del amor) y por medio de la entrada en juego de un concepto fundamental (el de Charis, la Gracia).

1. La exposición y la críticadel "dualismo" tradicional pueden resumiese rápidamente. Este dualismo es defendido obviamente por los partidarios del amor a los muchachos. Protógenes y Pisias, por lo demás, abandonarán muy pronto el escenario -en cuanto se conozca el rapto de Bacón: han estado allí el tiempo necesario para celebrar una última vez la Erótica diferencial. Según ésta, el amor de los muchachos es a la vez diferente de la inclinación hacia las mujeres y superior a ella por dos razones: una que incumbe a su posición respectiva en relación con la naturaleza- y la otra que concierne al papel desempeñado en cada uno de ellos por el placer.
Los partidarios del amor de los muchachos hacen por cierto una breve alusión al argumento frecuente que opone todo lo que de artificial hay en las mujeres (adornos y perfumes en

unas, navajas de barbero, filtros y afeites en las más desvergonzadas) a la naturalidad de los muchachos que encuentra uno en la palestra.15 Pero lo esencial de su argumento contra el amor por la mujeres es que no es nada más que una inclinación natural. Es la naturaleza en efecto, dice Protógenes, la que ha puesto en nosotros un apetito (orexis) que empuja a los dos sexos el uno hacia el otro; era necesario en efecto que nos veamos empujados a procrear, como nos vemos empujados a alimentarnos. Pero se ve bien que este mismo tipo de apetito lo encontramos en las moscas por la leche, en las abejas por la miel; lo encontraríamos asimismo en los cocineros por los pollos y por las terneras. A todos esos apetitos Protógenes no imagina darles el nombre de Amor.16 La naturalidad del impulso hacia el otro sexo no condena, evidentemente, la indispensable práctica que nos hace unirnos a las mujeres, pero limita su valor a la de una conducta que puede encontrarse por todas partes en el mundo animal y que tiene por razón de ser una necesidad elemental. El carácter natural de las relaciones con las mujeres es invocado por Protógenes para señalar su imperfección, y para trazar la diferencia con un amor de los muchachos que, por su parte, desdeña tales necesidades y apunta mucho más alto. De hecho, no desarrolla lo que es para él ese amor más allá de la naturaleza: será Plutarco quien retome esos temas platónicos, pero para integrarlos, contra los defensores de los muchachos, en una concepción unitaria del amor.

La otra diferencia queda señalada por el papel del placer. La atracción hacia las mujeres no puede desprenderse de él; el amor a los muchachos, por el contrario, no es verdaderamente conforme a su esencia sino cuando se libera de él. Para sostener esta tesis, la argumentación utilizada por Protógenes y Pisias es más bien estoica. Alegan que la relación con las riluieres ha sido en efecto dispuesta por la naturaleza para la conservación de la especie: pero las cosas han sido arregladas de tal manera que el placer está asociado a este acto. Por esta razón, el apetito, la pulsión (orexis, horme-) que nos empujan hacia él están siempre listos a hacerse violentos y sin freno: entonces se transforman en deseo (epithymia). Así

15. Plutarco, Diálogo sobre el amor, 75la; 752b.
16. Ibid., 750c-d.

nos vemos impulsados de dos maneras hacia ese objeto natural que constituye la mujer; por el apetito, movimiento de la naturaleza que se propone como fin razonable la sobrevivencia de las generaciones, y que utiliza como medio el placer, y por el deseo, movimiento violento y sin regla interna, que se propone "como fin el placer y el goce".17
Se ve bien que ni uno ni otro pueden ser el Amor en su verdad: el primero, porque es natural y común a todos los animales; el segundo, porque rebasa los límites razonables y ata al alma a las voluptuosidades físicas.
Conviene pues excluir de la relación entre hombres y mujeres la posibilidad misma del Eros. "Ninguna parcela del amor puede entrar en el gineceo",18 dice Protógenes en una fórmula a la que los partidarios de los muchachos dan dos significaciones: la naturaleza del deseo, que ata a un hombre a una mujer "por el sexo", como un perro a su hembra, es excluyente del amor, y por otra parte no sería conveniente, para una mujer prudente y casta, sentir "amor" por su mar¡do y aceptar "ser amada" por él (eran, erastai).19 No hay pues más que un amor verdadero, el de los muchachos: porque los placeres indignos están ausentes de él y porque implica necesariamente una amistad que es indisociable de la virtud; si por lo demás el erasto comprueba que su amor no suscita en el otro "amistad y virtud", entonces renuncia a sus cuidados y a su fidelidad.20
A ese argumentarlo tradicional, respuesta esperada. Es la denuncia por Dafneo de la hipocresía pederasta. Como si Aquíles en llanto no hubiese evocado los muslos de Patroclo, como si Solón, a propósito de los muchachos en flor, no hubiese cantado "la dulzura de sus muslos y de sus labios", el amador de muchachos gusta de darse aires de filósofo y de sabio, pero sin duda no espera más que una ocasión, y por la noche, cuando todo reposa, "dulce es la recolecta en ausencia del guardián". Se ve el dilema: o bien las aphrodisia son incompatibles con la amistad y el amor, y en ese caso los aficionados a los muchachos que en secreto gozan de los cuerpos

17. Ibid., 750d-e.
18. Ibid., 750c.
19. Ibid., 752b-c.
20. ibid., 750c.

deseados han caído de la dignidad del amor, o bien se acepta que las voluptuosidades físicas toman su lugar en la amistad y en el amor, y entonces ya no hay razón para excluir de éstos la relación con las mujeres. Pero Dafneo no se limita a eso; recuerda también la otra gran alternativa que se objetaba a menudo a la conducta de los amantes y al placer que trataban de encontrar: si el erómeno es virtuoso, no se puede obtener ese placer sino haciéndole violencia, y si consiente, no hay más remedio que reconocer entonces que nos las hahemos con un afeminado." No hay que buscar pues en el gusto por los muchachos el modelo primero de todo amor; conviene más bien considerarlo como "un retardatario, nacido de padres demasiado viejos, un bastardo, un hijo de las tinieblas que trata de expulsar al Amor legítimo, su hermano mayor";22 a menos, como sugiere Dafneo, que el gusto de los muchachos y el de las mujeres no sean en el fondo sino una
sola y misma cosa.23
Pero la verdadera elaboración de la teoría general del amor se hace después de la partida de los primeros adversarios y fuera de su presencia, como si fuera preciso, para alcanzar el objeto principal del debate, decir adiós a ese confrontamiento familiar. Hasta entonces, observa Pemptides, el debate había versado sobre cuestiones personales, hay que orientarlo hacia temas generales.

2. La parte central del diálogo está constituida por un elogio del Amor en el modo tradicional de la alabanza de un dios: se establece su carácter verdaderamente divino (Plutarco se opone aquí a la tesis, de inspiración epicúrea, esbozada por Pemptides, a saber que los dioses no serían más que nuestras pasiones, y muestra que el Amor que se apodera de nosotros es el efecto de una potencia necesariamente divina); se compara su poder con el de los otros dioses (pasaje importante pues muestra cómo Eros es un complemento necesario de Afrodita: sin él, la obra de Afrodita no sería nada más que el solo placer de los sentidos, y se podría comprar por un drac-

21. Ibid., 75ld-e.
22. ibid., 751f.
23. Ibid., 751c.

ma; es también, contrariamente a lo que se dice, más valeroso y vigoroso que Ares: es por amor recíproco por lo que los amantes, en la guerra, se arrojan sobre el enemigo, combaten audazmente hasta la muerte con tal de no huir en la vergüenza); se describe su acción sobre el alma de los hombres a la que vuelve "generosa, compadecida, liberal, y a la que deja toda transida como por una posesión divina". Finalmente, el elogio termina con una referencia a mitos egipcios y una exposición de la teoría platónico.

Lo que es notable en este elogio es que todos sus elementos corresponden a la Erótica tradicional de la pederastia. La mayoría de los ejemplos están tomados del amor por los muchachos o del ejemplo de Safo (Alcesto y Admeto forman más o menos la única excepción). Y en efecto es bajo la especie del dios de los amores con muchachos como de hecho aparece Eros en las alabanzas que se le dirigen. Y sin embargo, ese canto es pronunciado por Plutarco, que se declara al mismo tiempo "coreuta del amor femenino"; se trata para él de ilustrar la tesis general propuesta por Dafneo: "si no miramos sino a la verdad, comprobamos que la atracción por los muchachos y la atracción por las mujeres proceden de un solo y mismo Amor".14

En efecto, ésta es sin duda, al parecer, la prenda esencial del diálogo. La pequeña comedia del rapto "pederasta" de Bacón por Ismenodora le sirve simplemente de marco y de ilustración inmediata. Todo lo que la Erótica de los muchachos ha podido reivindicar como carácter propio de esa forma de amor (y por oposición al amor falso por las mujeres) es reutilizado aquí, sin que se eluda nada, todo lo contrario, de la gran tradición pederasta. Pero se trata de utilizarla como forma general capaz de subsumir uno y otro amor, y en particular de aplicarlo no sólo a la atracción por las mujeres, sino al lazo conyugal mismo.

Después de una intervención de Zeuxipo -que los manuscritos no nos han transmitido y que debía criticar el amor conyugal, no en nombre de la pederastia, sino en términos epicúreos-, Plutarco vuelve a tomar la palabra para establecer tres puntos esenciales. Primero subraya que si el Amor es en efecto lo que se ha dicho, hace sentir su presencia, su poder y sus

24. Ibid., 75le-f.

efectos lo mismo en las relaciones entre los dos sexos que en las relaciones con los muchachos. Admitamos un instante la tesis epicúrea: las imágenes emanadas del cuerpo amado, que son transportadas hasta los ojos de aquel que ama, que penetran en su cuerpo, lo conmueven y lo agitan hasta la formación de esperma; no hay razón para que este mecanismo sea provocado por los muchachos y no pueda serlo por las mujeres.21 Admitamos en cambio la tesis platónico hacia la que se in ' clina Plutarco: si "a través del frescor y la gracia de un cuerpo" se percibe la belleza de un alma, y ésta, recordando el espectáculo de lo alto, da alas a nuestra alma, ¿por qué la diferencia de los sexos habría de actuar aquí, donde no se trata sino de "la belleza"@y de la "excelencia en estado natural"?26 Ese elemento de la virtud -areté- con el que la Erótica tradicional de los muchachos señalaba una de sus diferencias importantes con la inclinación hacia las mujeres, Plutarco muestra que rebasa toda diferencia de sexo: "Se ha dicho que la belleza es la flor de la virtud. Ahora bien, es absurdo pretender que las mujeres no producen esa flor y no manifiestan ninguna tendencia a la virtud... Los dos sexos presentan en común los mismos caracteres."27

En cuanto a la amistad que los pederastas quieren retener sólo para el amor a los muchachos, Plutarco muestra que puede marcar asimismo la relación de un hombre con una mujer. 0 por lo menos (y esta especificación es evidentemente capital) con su mujer. Es la conyugalidad y sólo ella la que asegura la forma de la amistad en el lazo entre sexos. Esa conyugalidad, Plutarco la evoca aquí brevemente, en algunos rasgos que recuerdan los Preceptos conyugales; implica el compartir la existencia a todo lo largo de una vida común (Plutarco juega con las palabras stergein, amar, y stegein, abrigar, guardar en casa); reclama la benevolencia mutua (eunoia); supone la comunidad perfecta, y la unidad de las almas, en cuerpos distintos, unidad tan fuerte que los esposos "ya no quieren ya no piensan ser dos";28 finalmente exige la temperancia re cíproca, la sóphrosyné que hace renunciar a todo otro lazo

25. Ibid., 766e.
26. Ibid., 766e-767a.
27. Ibid., 767b-c.
28. Ibid., 767d-e.

efectos lo mismo en las relaciones entre los dos sexos que en las relaciones con los muchachos. Admitamos un instante la tesis epicúrea: las imágenes emanadas del cuerpo amado, que son transportadas hasta los ojos de aquel que ama, que penetran en su cuerpo, lo conmueven y lo agitan hasta la formación de esperma; no hay razón para que este mecanismo sea provocado por los muchachos y no pueda serlo por las mujeres.25 Admitamos en cambio la tesis platónico hacia la que se in ' clina Plutarco: si "a través del frescor y la gracia de un cuerpo" se percibe la belleza de un alma, y ésta, recordando el espectáculo de lo alto, da alas a nuestra alma, ¿por qué la diferencia de los sexos habría de actuar aquí, donde no se trata sino de "la belleza" y de la "excelencia en estado natural"?26 Ese elemento de la virtud -areté- con el que la Erótica tradicional de los muchachos señalaba una de sus diferencias importantes con la inclinación hacia las mujeres, Plutarco muestra que rebasa toda diferencia de sexo: "Se ha dicho que la belleza es la flor de la virtud. Ahora bien, es absurdo pretender que las mujeres no producen esa flor y no manifiestan ninguna tendencia a la virtud... Los dos sexos presentan en común los mismos caracteres.1121

En cuanto a la amistad que los pederastas quieren retener sólo para el amor a los muchachos, Plutarco muestra que puede marcar asimismo la relación de un hombre con una mujer. 0 por lo menos (y esta especificación es evidentemente capital) con su mujer. Es la conyugalidad y sólo ella la que asegura la forma de la amistad en el lazo entre sexos. Esa conyugalidad, Plutarco la evoca aquí brevemente, en algunos rasgos que recuerdan los Preceptos conyugales; implica el compartir la existencia a todo lo largo de una vida común (Plutarco juega con las palabras stergein, amar, y stegein, abrigar, guardar en casa); reclama la benevolencia mutua (eunoia); supone la comunidad perfecta, y la unidad de las almas, en cuerpos distintos, unidad tan fuerte que los esposos "ya no quieren, ya no piensan ser dos";28 finalmente exige la temperancia recíproca, la s¿>phrosyné que hace renunciar a todo otro lazo.

25. Ibid., 766e.
26. Ibid., 766e-767a.
27. Ibid., 767b-c.
28. Ibid., 767d-e.

Sobre este último punto es sobre el que la transposición de la teoría del Eros a la práctica de la vida conyugal es más interesante; pues sugiere del alto valor del matrimonio una idea muy diferente de la que hemos podido encontrar en los estoicos. Plutarco, en efecto, opone a la temperatura que viene "del exterior", que no es sino obediencia a las leyes, y que es impuesta por la vergüenza y el temor, la temperancia que es efecto de Eros; es él en efecto, cuando inflama a los dos esposos el uno por el otro, quien aporta "el dominio de uno mismo, la reserva y la lealtad"; en el alma amorosa de los esposos, introduce "el pudor, el silencio, la calma"; le confiere "una compostura reservada" y la vuelve "atenta a un solo ser". Es fácil reconocer aquí los caracteres del Eros pederasta, operador de virtud y de mesura en el alma de los amantes, principio, en los más perfectos como Sócrates, de esa retención que le hacía callarse y conservar el dominio de sus deseos delante de aquellos a los que amaba. Plutarco transpone a la dualidad conyugal los rasgos que durante mucho tiempo se habían reservado a la philia de los amantes del mismo sexo.

Sin embargo la constitución de una teoría general del amor válida para la relación con mujeres como para la relación con muchachos está sesgada: Plutarco no ha pasado, como le pedía Dafneo y como él pretendía hacer, de un amor particular a un amor más general. Ha tomado de la erótica de los muchachos sus rasgos fundamentales y tradicionales, y eso para mostrar, no que puede aplicarse a todas las formas de amor, sino al lazo conyugal exclusivamente.

3. Tal es en efecto el objetivo final del diálogo: mostrar que esa cadena única del amor, que puede encontrar en el matrimonio su realización perfecta, no podría tomar un lugar, por lo menos bajo su forma completa, en la relación con los muchachos. Si esa relación, con sus valores tradicionales, pudo servir de soporte y de modelo a la concepción general del amor, se encuentra, a fin de cuentas, invalidada y caduca: amor imperfecto cuando se lo compara con el de los esposos.

¿Dónde hace residir Plutarco esa imperfección? Mientras tuvo una erótica dualista que distingue el amor verdadero -Por puro- del amor falso, engañador -por físico-, la ausencia de las aphrodisia no era simplemente posible, era

necesaria para hacer de ésta la relación de amor por excelencia. Pero la constitución de una erótica general, que liga fuertemente a Eros y a Afrodita, cambia los datos del problema; la elisión de las aphrodisia deja de ser una condición y se convierte en un obstáculo. Plutarco lo dice explícitamente: si Afrodita, sin Eros, no ofrece más que un placer fugaz que puede comprarse por unas pocas dracmas, Eros sin Afrodita no es menos imperfecto cuando le falta el placer físico; un amor sin Afrodita es "como una embriaguez sin vino, provocada por una bebida sacada de los higos y de la cebada; no puede ser más que una turbación sin fruto (akarpon) y sin plenitud (ateles), que se transforma pronto en asco y repugnancia".29 ¿Pero puede el amor de un muchacho dar lugar a las aphrodisia? El argumento es conocido:10 o bien las relaciones sexuales son allí impuestas por la violencia y el que las sufre no puede sentir sino ira, odio y deseo de venganza, 0 bien son consentidas por aquel que, debido a su "blandura", a su "feminidad", "encuentra placer en ser pasivo" (h¿domenos t¿5i paschein), cosa "vergonzosa", "contra natura", y que lo rebaja al rango más bajo.31 Plutareo vuelve aquí al "dilema del erómeno": violentado, siente odio, y consintiendo, suscita el desprecio. Los adversarios tradicionales de la pederastia se atienen a eso. Pero el análisis de Plutarco va más lejos, tratando de definir lo que le falta al amor de los muchachos y le impide ser, como el amor conyugal, una composición armoniosa de Eros y de Afrodita, donde el lazo entre las almas va asociado al placer físico. Esta falta, Plutarco la designa con una palabra: el amor de los muchachos es acharistos.

El término charis, que aparece en varias ocasiones en el transcurso del diálogo, parece ser en efecto una de las claves de la reflexión de Plutarco. Es introducido en todo caso con mucha solemnidad al principio del texto, antes de la constitución de la gran teoría del Amor único. Es Dafneo el primero que lo utiliza como argumento "todopoderoso" en favor de su tesiS:32 el amor por las mujeres tiene la peculiaridad,

29. Ibid., 752b.
30. Plutarco vuelve a tomar aquí el argumento desarrollado por Dafneo

75ld-e.

31. Ibid., 768d.
32. Ibid., 751c.

dice, de que al practicar las relaciones sexuales tales omo la naturaleza las ha instaurado, puede conducir hacia la amistad (eis philian), pasando por la charis. Y Dafneo da tanta importancia a este término que se dedica de inmediato a definirlo y a darle algunos grandes padrinazgos poéticos; charis es el consentimiento que, de buen grado, la mujer concede al hombre, consentimiento que no puede aparecer sino con la nubilidad, según Safo, y cuya ausencia en la relación sexual puede dar, según Píndaro, nacimientos poco agraciados: así Hefesto había sido concebido por Hera "aneu charitón" ' 33 Se ve claramente el papel que se asigna a esa aquiescencia: integrar la relación sexual, con sus dos polos de actividad y de pasividad definidos por la naturaleza, en las relaciones re-

cíprocas de benevolencia e inscribir el placer físico en la amistad.

Después de esta presentación preliminar, y una vez establecida la doctrina unitaria del amor, la cuestión de la charis se hace preponderante al final del diálogo; es ella la que va a servir de discriminante entre el amor de las mujeres y el amor de los muchachos, de los que sólo el primero es capaz de dar lugar a esta forma completa, en la que se unen, gracias a la dulzura del consentimiento, el placer de Afrodita y la virtud de la amistad. Pero esta unión, Plutarco no la concibe simplemente como una tolerancia que concediese, en el lazo conyugal, un lugar más o menos utilitario (para la procreación por ejemplo) a los actos sexuales. Hace de éstos por el contrario el punto de partida de toda la relación de afecto que debe animar el lazo conyugal. El placer físico, en la medida justamente en que la dulzura del consentimiento excluye todo lo que pudiese ser violencia, engaño y baja complacencia, puede estar en el origen mismo de las reciprocidades afectuosas que el matrimonio necesita: "La unión física con una esposa es fuente de amistad, como una participación en común en grandes misterios." La voluptuosidad es poca cosa (es ésta una expresión tradicional en los enemigos del placer físico), pero, añade en seguida Plutarco, "es como el germen a partir del cual crecen día a día entre los esposos el respeto

33. Ibid., 751d.

mutuo (time~), la complacencia (charis), el afecto (agapésis) y la confianza (pistis)',.34
A ese papel fundamental y a esa función germinativa del placer físico Plutarco les da un aval histórico solemne; lo encuentra en la legislación de Solón que prescribía a los esposos que se acercasen a su mujer "por lo menos tres veces al mes". En la Vida de Solón evocaba también esa ley, indicando que no valía sino para el matrimonio de las muchachas epiclaras: la necesidad de una descendencia a quien transmitir un patrimonio era su motivo, pero, añadía Plutarco, hay algo más: pues en ese acercamiento regular, incluso cuando "de él no resultan hijos", se trata "de un homenaje rendido a una mujer honesta", "de una señal de afecto que disipa en cada ocasión el cúmulo de las contrariedades e impide provocar una aversión completa".35 A ese papel de la relación sexual como principio de acercamiento regular y garantía de buen entendimiento, Plutarco, en el Diálogo sobre el amor, le presta una formulación aún más solemne. Hace de él una manera de volver a dar fuerza a ese lazo conyugal, un poco como se reactiva una convención: "Así como los estados renuevan de vez en cuando los tratados que los ligan, Solón quería que el matrimonio fuese en cierto modo renovado, templado de nuevo por el efecto de esa señal de ternura, a pesar de todos los agravios mutuos que pueden acumularse en la vida común de cada día.1136 El placer sexual está pues en el centro de la relación matrimonial como principio y como prenda de la relación de amor y de amistad. La funda o, en todo caso, le renueva el vigor como a un pacto de existencia. Y si Plutarco alude a lo que puede haber de "hiriente" para la mujer en las relaciones sexuales que tienen lugar en los primeros tiempos del matrimonio, muestra también lo que hay de necesario, en esa misma "mordedura", para la constitución de una unidad conyugal viva, sólida y duradera. Recurre a tres metáforas: la de la planta que se injerta y que es necesario rajar para que forme con el injerto un árbol capaz de dar los frutos que se desean; la del niño o el joven a auien hay que inculcar, no sin penalidades para él, los primeros rudl-

34. Ibid., 769a.
35. Plutarco, Vida de Solón, 20.
36. Plutarco, Diálogo sobre el amor, 769a-b.

mentos de un saber del que sacará ventajas y provecho más tarde; finalmente la del líquido que se vierte en otro: después de un primer tiempo de perturbación y de efervescencia, la mezcla se produce, y así se realiza esa di'holón k rasis a la que se referían igualmente los Preceptos conyugales;37 y juntos forman un nuevo líquido del que nadie podrá ya disociar los dos componentes. Cierto sufrimiento, cierta agitación y desorden son inevitables al principio de las relaciones conyugales, pero ésa es la condición para que se forme la unidad nueva y estable.

Y Plutarco llega así a la formulación esencial: "En el matrimonio, amar es un mayor bien que ser amado.1138 La fórmula es importante en la medida en que, en toda relación de amor, la erótica tradicional marcaba fuertemente la polaridad del amante y del amado y la necesaria disimetría entre el uno y el otro. Aquí, es la doble actividad de amar, presente en los dos cónyuges, la que constituye el elemento esencial. Y por razones que es fácil desbrozar. Esta doble actividad de amar es principio de reciprocidad: es porque cada uno de los dos ama al otro por lo que acepta su amor, consiente en recibir sus señales y ama así ser amado. Es pues también principio de fidelidad puesto que cada uno de los dos puede tomar como regla de su conducta y razón para limitar sus deseos el amor que siente por el otro. "Cuando se ama, se escapa a todo lo que estropea y altera la unión conyugal.1139 Esta unión debe su valor y su estabilidad al esquema del doble amor en que cada uno de los dos es, desde el punto de vista del Eros, y permanentemente, sujeto activo; por el hecho de esta reciprocidad en el acto de amar, las relaciones sexuales pueden tomar lugar en la forma del afecto y del consentimiento mutuos. Por comparación con este modelo relacionar, la práctica de los muchachos, con la distinción fuertemente marcada del erasto y el erómeno, con el dilema de la pasividad, con la necesaria fragilidad de la edad, no puede ser sino inadecuada. Le falta la doble y simétrica actividad de amar; le falta por consiguiente la regulación interior y la estabilidad de la pareja. Está desprovisto de esa "gracia" que permite a las

37. Ibid., 769e-f; cf. Preceptos conyugales, 142e-143c.
38. Diálogo sobre el amor, 769d.
39. Ibid., 769d-e.

aphrodisia integrarse en la amistad para constituir la forma completa y acabada del Eros. La pederastia, podría decir Plutarco, es un amor al que le falta "la gracia".

En suma el texto de Plutarco da fe de la constitución de una erótica que, en ciertos puntos esenciales, es diferente de la que la civilización griega había conocido y desarrollado. No enteramente diferente, puesto que, como lo muestra el gran pasaje central dedicado al elogio de Eros, siguen siendo siempre las nociones tradicionales las que desempeñan un papel esencial. Pero esta erótica platonizante es utilizada por Plutarco para producir efectos diferentes de aquellos a los que iba asociada habitualmente. Durante mucho tiempo había servido para marcar la existencia de dos amores distintos y opuestos (uno bajo, vulgar, orientado hacia las aphrodisia, el otro elevado, espiritual, orientado hacia la inquietud de las almas), pero también para restablecer entre ellos una especie de unidad, puesto que sólo el segundo se consideraba como verdadero, mientras que el otro no era más que su sombra terrestre y su simulacro. Plutarco hace jugar estas mismas nociones platónicos en una erótica que apunta a constituir un solo Eros susceptible de dar cuenta de los amores femeninos y muchacheros, y a integrar las aphrodisia; pero en nombre de tal unidad, esta erótica excluye finalmente el amor de los muchachos, por falta de charis. A partir de la erótica dualista atravesada por la cuestión de lo verdadero y del simulacro, y destinada a fundar esencialmente el amor de los muchachos, pero al precio de la elisión de las aphrodisia, se ve constituirse en Plutarco una estilística nueva del amor: es monista, en cuanto que incluye las aphrodisia, pero hace de esa inclusión un criterio que le permite no retener sino el amor conyugal y excluir las relaciones con los muchachos a causa del defecto que las marca: no pueden tener ya lugar en esa gran cadena única e integrativa donde el amor se vivifica con la reciprocidad del placer.

2. EL SEUDO-LUCIANO

Los amores, atribuidos a Luciano, son un texto netamente más tardío.40 Se presenta bajo la forma, muy acostumbrada, de un encajamiento sucesivo de diálogos. Teomnesto, cuyos amores femeninos o de muchachos renacen, apenas desaparecidos, más numerosos que las cabezas de la Hidra, se queja de Afrodita: desde la edad en que el niño se convirtió en efebo, la cólera de la diosa le persigue; no es sin embargo descendiente de¡ sol, no tiene sin embargo la hosca tosquedad de Hipólito. Se siente igualmente inclinado hacia uno y otro amor, sin lograr saber hacia cuál de los dos vale más dirigirse. Pide a Licinos -que, por su parte, no se siente impulsado hacia ninguna de esas dos pasiones- que sirva de árbitro imparcial y que le diga cuál es la mejor elección. Licinos, felizmente, ha conservado, como grabado en su memoria, el diálogo de dos hombres sobre ese mismo tema; uno amaba exclusivamente a los muchachos, juzgando que la Afrodita femenina no era más que "un abismo"; el otro se sentía furiosamente arrastrado hacia las mujeres. Va a relatar pues su discusión; pero no se engañe Teomnesto; ha podido por su parte plantear la pregunta riendo; Caricles y Calicrátides, cuyas expresiones vamos a oír ahora, sostenían discursos muy serios.

Inútil decir que esta última indicación debe tomarse en segundo grado. Serios no cabe duda que los dos adversarios lo son; pero el seudo-Luciano ironiza al escribir las demostraciones enfáticas y pesadas que les presta. Hay algo de pastiche en esos pasajes tan boi-dados; cada uno de ellos constituye el discurso típico del Partidario de las mujeres y del Aficionado a los muchachos. Argumentos tradicionales, citas obligadas, referencia a grandes ideas filosóficas, ornamentaciones retóricas: el autor sonríe al referir las expresiones de esos imperturbables alegadores. Y, desde ese punto de vista, hay que anotar que el discurso pederasta está mucho más recargado, es más pretensioso y "barroco" que el otro, más esto¡cizante, más despojado, que se pronuncia en favor de las mujeres. La ironía final -Teomnesto recordará que, después de

40. Sobre este texto, cf. R. Bloch, De pseudo-Luciani Amoribus, 1907; MacLeod, en la introducción a la edición Loeb, lo sitúa muy a principios del siglo iv; F. Buffiére (Éros adolescent, p. 481) lo cree del siglo ii.

todo, de lo que se trata en todo eso es de los besos, de las caricias, de las manos que se extravían bajo las túnicas- se encarnizará esencialmente sobre el elogio de¡ amor de los muchachos. Pero esa ironía misma indica el problema serio que se plantea. Y por mucho que se divierta el seudo-Luciano trazando el retrato "teórico-discursivo" de esos dos Diletantes -"cargando la mano" en el perfil retórico-, puede descubrirse en él lo que fue, en aquella época y bajo sus rasgos más visibles, ese "argumentarlo erótico" que tuvo una carrera tan larga en la cultura helénica.

Una cosa puede sorprender desde el comienzo del diálogo referido por Licinos para iluminar a su amigo azorado entre los dos amores: ese diálogo que concluirá -no sin cierta ambigüedad- en favor del amor de los muchachos no está colocado bajo el signo de Eros, que se considera como el po- der tutelar de esa forma de atracción, sino bajo el de Af rodi- ta: la escena que se supone que Licinos recuerda en sus míni- mos detalles se sitúa en Cnido, cerca del templo de la diosa, allí donde se encuentra la estatua tan famosa que había esculpido Praxíteles. Lo cual no impide, por lo demás, conforme a la tradición, que -en el transcurso del diálogo el abogado de los muchachos y de sus amantes invoque a Eros, "el genio celeste", "el hierofante de los misterios del Amor"; en cuanto a aquel que habla en favor de las voluptuosidades femeninas, es a Afrodita a quien, del modo más natural, pedirá su apoyo. Que la diosa de Cnido presida en cierto modo este debate donde es al mismo tiempo confrontada a Eros, su tradicional compañero-adversario, se explica fácilmente. Es que el problema del placer físico atraviesa todo el diálogo. Es de eso, de las aphrodisia, de lo que se trata en la inquietud que expresa Teomnesto, solicitado igualmente por el encanto de las muchachas y la belleza de los muchachos. Es el placer físico el que tendrá la última palabra y mandará a paseo en una carcajada a los discursos pudibundos. Es también él el que sirve de pretexto a la discusión de Caricles y de Calicrátides, y eso bajo la forma de una anécdota significativa: un joven, enamorado del mármol de Praxíteles, se había dejado encerrar de noche en el templo, y había mancillado la estatua, pero como si se tratase de un muchacho.41 El relato de esta his-

41. Seudo-Luciano, Los amores, 16.

toria -muy tradicional- suscita el debate: el acto sacrílego, puesto que se dirige a Afrodita, ¿es tm homenaje a la que preside los placeres femeninos? Pero cumplido en una forma tal, ¿no es un testimonio contra esa Afrodita? Acto ambiguo. Esa impiedad-homenaje, esa reverencia profanatoria ¿hay que ponerla en la cuenta del Amor de las mujeres, o de los muchachos?
Y la cuestión que recorre todo el diálogo, aunque parezca olvidada en unas expresiones más etéreas, será ésta: ¿qué lugar, qué forma dar al placer sexual en uno y otro amor? Es la respuesta a esa propuesta la que sirve de discriminante, ofreciendo un instante al amor de los muchachos, en el cielo de la filosofía, una victoria que la ironía de lo real no tardará en comprometer.
El debate tiene una composición rígida. Cada uno de los dos oradores toma alternativamente la palabra y sostiene en un discurso continuo la causa del amor que prefiere: un testigo mudo (es Licinos) juzgará ese concurso y decidirá quién es el vencedor. Incluso si el discurso "muchachero" de Cal¡crátides está más adornad o y es más largo que el de Caricles, los dos alegatos tienen la misma estructura; los argumentos van dispuestos en el mismo orden y de tal manera que los segundos, exactamente, respondan a los primeros. Cada uno de los dos discursos comprende dos partes; la primera responde a la pregunta: ¿qué hay de la naturaleza del amor de que se habla, de su origen y de su fundamento en el orden del mundo? La segunda responde a la pregunta: ¿qué hay del placer que se obtiene en ese amor o en el otro? ¿Cuál debe ser su forma, y cuál puede ser su valor? Mejor que seguir en su continuidad cada uno de los dos desarrollos, serán esas dos preguntas las que examinaremos sucesivamente aquí para hacer resaltar la manera en que responden a ellas, cada uno a su manera, el partidario del amor de las mujeres y el abogado del de los muchachos.

1. El discurso "por las mujeres" de Caricles se apoya en una concepción del mundo cuya tonalidad general es sin duda estoica:42 la naturaleza se define en él como el poder que, por

42. Ese discurso se encuentra en los parágrafos 19-28. Praechter, en su estudio sobre Hierocles (p. 148), insiste en el carácter estoico del pasaje. R. Bloch ve en él la presencia de temas neopitagóricos.

medio de la mezcla de los elementos, ha hecho vivo el todo dándole un alma. Fue también ella, prosigue Caricles, repitiendo una lección familiar y según palabras bien conocidas, la que dispuso la secuencia de las generaciones.43 Sabiendo bien que los vivos estaban hechos "de una materia perecedera", y que el tiempo determinado para cada ser era breve, arregló (em¿chan¿sato) las cosas de tal manera que la destrucción de uno sea el nacimiento de¡ otro: así, por el juego de las sucesiones, podemos vivir hasta la eternidad. Para ello, dispuso además la división de los sexos, de los que uno está destinado a difundir la simiente, el otro a recibirla, y puso en cada uno de ellos el apetito (pothos) hacia el otro. De la relación entre esos dos sexos diferentes puede nacer la serie de las generaciones -pero nunca de la relación entre dos individuos del mismo sexo. Así Caricles ancla sólidamente en el orden general del mundo, allí donde están ligadas unas a otras la muerte, la generación y la eternidad, la naturaleza propia de cada sexo y el placer que conviene a cada uno de ellos. Es preciso que "lo femenino" no actúe, contra natura, como macho; ni "lo masculino, indecentemente, se reblandezca". De querer escapar a esta determinación, no sólo transgrederíamos los caracteres propios del individuo; atentaríamos al encadenamiento de la necesidad universal.
El segundo criterio de naturalidad utilizado en el discurso de Caricles es el estado de la humanidad en su nacimiento.44 Proximidad de los dioses por la virtud, inquietud de conducirse corno héroes, bodas bien proporcionadas y progenie noble: tales eran los cuatro rasgos que marcaban esa elevada existencia y aseguraban su conformidad con la naturaleza. Vino la caída; fue progresiva. Parece que Caricles distingue, como etapas en esa decadencia, el momento en que, al arrastrar el placer a los humanos hacia los abismos, se buscaron para los goces "caminos nuevos y desviados" (¿hay que entender con eso formas de relaciones sexuales no procreadoras o placeres ajenos al matrimonio?), luego el momento en que se llegó a "transgredir la naturaleza misma": audacia cuya forma esencial -la única en todo caso a que se alude en este texto- consiste en tratar a un macho como a una mujer.

43. Seudo-Luciano, Los amores, 19.
44. Ibid., 20-21.

Pero para que semejante acto sea posible, ajeno como es a la naturaleza, fue preciso que se introdujera, en las relaciones entre hombres, lo que permite violentar y lo que permite engañar: el poder tiránico y el arte de persuadir., La tercera marca de naturalidad Caricles se la pide al mundo animal:45 "la legislación de la naturaleza" reina sobre ellos sin restricción ni división: ni los leones, ni los toros, ni los carneros, ni los jabalíes, ni los lobos, ni los pájaros, ni los peces buscan a su propio sexo; para ellos, "los decretos de la Providencia son inmutables". A esa animalidad sensata el orador de¡ seudo-Luciano opone la "bestialidad perversa" de los hombres, que los coloca por debajo de los demás seres vivos siendo así que estaban destinados a superar a los primeros. Varios términos significativos señalan en el discurso de Caricies esta "bestialidad" del hombre: arrebato, pero también "enfermedad extraña", "insensibilidad ciega" (anaisthésia), incapacidad para alcanzar la meta, de tal modo que descuida lo que habría que perseguir y que persigue lo que no debería. Por oposición a la conducta de los animales que obedecen a la ley y buscan la meta que les ha sido fijada, los hombres que tienen relaciones con hombres muestran todas las señales que tradicionalmente se atribuyen al estado pasional: violencia incontrolado, estado enfermizo, enceguecimiento sobre la realidad de las cosas, inaptitud para alcanzar los objetivos fijados a la naturaleza humana.
En suma, el amor de los muchachos se coloca sucesivamente sobre los tres ejes de la naturaleza como orden general del mundo, como estado primitivo de la humanidad y como conducta razonablemente ajustada a sus fines; perturba el ordenap~nto del mundo, da lugar a conductas de violencia y de engaño; finalmente es nefasto para los objetivos del ser humano. Cosmológicamente, "políticamente", moralmente, ese tipo de relaciones transgrede la naturaleza.
En la parte de su discurso que responde a ésta, Calicrátides, má@que unos argumentos que refuten a su adversario, alega una concepción enteramente diferente del mundo, de la especie humana, de su historia y de los más altos lazos que pueden ligar a los hombres entre sí. A la idea -de una naturaleza previsora y "mecánica" que arreglase, por medio del se-

45. Ibid., 22.

xo, la procreación y la secuencia de las generaciones de tal manera que la especie humana disponga de una eternidad de la que están privados los individuos, opone la visión de un mundo formado a partir del caos. Fue Eros quien venció ese desorden primitivo fabricando en su demiurgia todo lo que tiene un alma y todo lo que no la tiene, vertiendo en el cuerpo de los hombres el principio de la concordia y ligándolos a otros por "los afectos sagrados de la amistad". Caricles veía en las relaciones entre hombre y mujer una naturaleza hábil que establece series a través del tiempo para soslayar la muerte. Calicrátides, en el amor de los muchachos, reconoce la fuerza del lazo que, atando y combinando, triunfa del caos.46 En esta perspectiva, la historia del mundo no debe leerse como un olvido apresurado de las leyes de la naturaleza y una zambullida en los "abismos del placer"; sino más bien como un aflojamiento progresivo de las necesidades primeras;47 el hombre en el origen estaba acuciado por la carencia; las técnicas y los saberes (techrai y epistémat) le dieron la posibilidad de escapar de esas urgencias y de responder mejor: se aprendió a tejer vestidos, a construir casas. Pero lo que el trabajo del tejedor es al uso de las pieles de animales, lo que el arte de la arquitectura es a las cavernas para protegerse, el amor de los muchachos lo es a las relaciones con las mujeres. P-stas, al principio, eran indispensables para que no desapareciese la especie. Éste en cambio tomó nacimiento muy tarde; no, como pretendía Caricles, por una decadencia, sino por la elevación, contrariamente, de los humanos hacia una mayor curiosidad y un mayor saber. Cuando los hombres, en efecto, después de haber aprendido tantas habilidades útiles, se pusieron a no descuidar "nada" en su búsqueda, apareció la filosofía y con ella la pederastia. El orador del seudo-Luciano no da muchas explicaciones sobre ese nacimiento gemelo, pero su discurso está lo bastante lleno de referencias familiares para que haya sido fácilmente comprensible a todo lector. Descansa implícitamente sobre la oposición entre la transmisión de la vida por la relación con el otro sexo y la transmisión de las "técnicas" y de los "saberes" por la enseñanza, el aprendizaje y la relación del discípulo con el maestro. Cuando, des-

46. ibid., 32.
47. Ibid., 33-35.

res, de un plan general de las procreaciones sucesivas y de un estado de perfección primitiva de la que una decadencia perversa aleja al género humano; por lo demás, es en una concepción como ésta donde el cristianismo se abrevará largamente cuando quiera edificar una ética de la relación matrimonial. Del mis'mo modo, el amor de los muchachos, practicado como modo de vida, consolidó y reprodujo durante siglos un paisaje teórico bastante diferente: fuerza cósmica e individual del amor, movimiento ascendente que permite al hombre escapar de las necesidades inmediatas, adquisición y transmisión de un saber a través de las formas intensas y los lazos secretos de la amistad. El debate del amor de las mujeres con el amor de los muchachos es más que una justa literaria; no por ello es el conflicto de las dos formas de deseo sexual luchando por la supremacía o por su derecho respectivo a la expresión; es la confrontación de dos formas de vida, de dos maneras de estilizar el propio placer, y de los discursos filosóficos que acompañan a esa elección.

2. Cada uno de los dos discursos -el de Caricies y el de Calicrátides- desarrolla, después del tema de la "naturaleza", la cuestión del placer. Cuestión que, como hemos visto, constituye siempre un punto difícil para una práctica pederástica que se piensa en la forma de la amistad, del afecto y de la acción benéfica de un alma sobre otra. Hablar del "placer" al aficionado a los muchachos es ya ponerle una objeción. Caricies lo entiende ciertamente así. Aborda el discurso sobre este tema con una denuncia, por lo demás tradicional, de la hipocresía pederasta: tomáis aires de discípulos de Sócrates, que no se enamoran de los cuerpos, sino de las almas. ¿Cómo es entonces que perseguís no a ancianos llenos de sabiduría, sino a niños que no saben razonar? ¿Por qué, si es de virtud de lo que se trata, amar, como hacía Platón, a un Fedro que traicionó a Lisias, o, como hizo Sócrates, a un Alcibiades impío, enemigo de su patria, ávido de convertirse en tirano? Es preciso pues, a despecho de las pretensiones de ese amor de las almas, "bajar", como Caricies, a la cuestión del placer, y comparar "la práctica de los muchachos" con "la práctica de las mujeres".

Entre los argumentos que Caricles utiliza para diferenciar

estas dos "prácticas" y el lugar que el placer ocupa en cada una de ellas, el primero es el de la edad y'la fugacidad.10 Hasta el umbral de la vejez, una mujer conserva sus encantos -aun cuando los sostenga con su larga experiencia. El muchacho, por su parte, no es agradable sino durante un momento. Y Caricles opone al cuerpo de la mujer que, con sus cabellos ondulados, su piel siempre lisa y "sin vello", sigue siendo un objeto de deseo, el cuerpo del muchacho que muy pronto se vuelve velludo y musculoso. Pero de esa diferencia, Caricles no concluye, como se hace a menudo, que no se puede amar a un muchacho sino por un tiempo muy breve, y que muy pronto se ve uno llevado a abandonarlo, olvidando así todas las promesas de afecto indefectible que pudo uno hacerle; evoca por el contrario a aquel que sigue amando a un muchacho de más de veinte años; lo que persigue entonces es una "Afrodita ambigua", en la que toma el papel pasivo. La modificación física de los muchachos es invocada aquí como principio no de fugacidad de los sentimientos sino de inversión del papel sexual.
Segunda razón en favor de la "práctica femenina": la reciprocidad.51 Es ésta sin duda la parte más interesante del discurso de Caricles. Se refiere en primer lugar al principio de que el hombre, ser razonable, no está hecho para vivir solo. De eso, sin embargo, no deduce la necesidad de tener una familia o de pertenecer a una ciudad, sino la imposibilidad de "pasarse el tiempo" solo, y la necesidad de una "comunidad de afecto" (philetairos koinónia) que hagan más agradables las cosas buenas, y más ligeras las que son penosas. Que la vida en común tiene ese papel es una idea que hemos encontrado regularmente en los tratados estoicos del matrimonio. Aquí se la aplica al terreno particular de los placeres físicos. Caricles alude en primer lugar a las comidas y banquetes que se toman en común, según él por la razón de que los placeres compartidos se vuelven más intensos. Luego evoca los placeres sexuales. Según la afirmación tradicional, el muchacho pasivo, por consiguiente más o menos violentado (hybrismenos), no puede sentir placer; nadie "sería lo bastante delirante" para decir lo contrario; cuando ya no llora ni sufre, el otro

50. Seudo-Luciano, Los amores, 25-26.
51.]bid., 27.

le resulta inoportuno. El amante de un muchacho toma su placer y se va; no da placer. Con las mujeres es muy diferente. Caricles establece sucesivamente el hecho y la regla. En la relaci<Sn sexual con una mujer hay, afirma, "un intercambio igual de goce", y los dos copartícipes se separan después de haberse dado el uno al otro la misma cantidad de placer. A este hecho de la naturaleza corresponde un principio de conducta: está bien no buscar un goce egoísta (philautós apolausai), no querer tomar para uno mismo todo el placer, sino compartirlo dando al otro tanto como el que siente uno. Sin duda esta reciprocidad del placer es un tema ya muy conocido que la literatura amorosa o erótica ha utilizado muy a menudo. Pero es interesante verlo utilizado aquí a la vez para caracterizar "naturalmente" la relación con las mujeres, para definir una regla de comportamiento en las aphrodisia, para designar finalmente lo que puede haber de no natural, de violento, por lo tanto de injusto y malo en la relación de un hombre con un muchacho. La reciprocidad del placer en un intercambio donde se pone atención en el goce del otro, velando por una igualdad tan rigurosa como sea posible en los dos copartícipes, inscribe en la práctica sexual una ética que prolonga la de la vida común.

A este razonamiento grave, Caricles añade dos argumentos que lo son menos pero que se relacionan los dos con el intercambio de los placeres. Uno remite a un tema corriente en la literatura erótica:52 las mujeres, a quien sabe usar de ellas, son capaces de ofrecer todos los placeres que los muchachos pueden dar; éstos no pueden proporcionar el que reserva el sexo femenino. Las mujeres son pues capaces de dar todas las formas de voluptuosidad, incluso las que más les gustan a los amantes de los muchachos. Según el otro argumento,53 si se aceptase el amor entre hombres, habría que aceptar también la relación entre mujeres. Esta simetría polémicamente invocada entre las relaciones intermasculinas y las relaciones interfemeninas es interesante: en primer lugar porque niega, como por lo demás la segunda parte del discurso de Caricles, la especificidad cultural, moral, afectiva, sexual del amor de los muchachos, para hacerlo entrar en la

52. Ibid., 27.
53. Ibid., 28.

categoría general de la relación entre individuos masculinos; después porque utiliza, para comprometer a éste, el amor, tradicionalmente más escandaloso -da "vergüenza" hasta hablar de él-, entre mujeres, y porque finalmente Caricles, al invertir esta jerarquía, da a entender que es todavía más vergonzoso para un hombre ser pasivo a la manera de una mujer, que para una mujer tomar el papel masculino.54

La parte del discurso de Calicrátides que responde a esta crítica es con mucho la más larga. Más todavía que en el r-eslo del debate, los rasgos propios de un "trozo de retórica" son sensibles en él. Abordando, a propósito del placer sexual, el elemento más problemático del amor de los muchachos, el argumentarlo pederasta es desplegado aquí con todos sus recursos y sus más nobles referencias. Pero se ponen en obra a propósito de la cuestión que Caricles ha planteado muy claramente: la reciprocidad de los placeres. Sobre este punto cada uno de los dos adversarios se refiere a una concepción simple y coherente: para Caricles y los "partidarios del amor femenino", es el hecho de poder provocar el placer del otro, de poner atención en éste y de encontrar en él uno mismo el propio placer; es esa charis, como decía Plutarco,-5-5 la que legitima el placer en la relación entre hombre y mujer, y la que permite integrarlo en el Eros; es en cambio su ausencia la que marca y descalifica la relación con los muchachos. Como quiere la tradición de este último amor, Calicrátides le da como clave no la charis, sino la areté -la virtud. Ella es la que debe, según él, operar el lazo entre "el placer" y "el amor"; ella es la que debe asegurar entre los copartícipes a la vez un placer honorable y sabiamente mesurado y la comunidad indispensable a la relación de dos seres. Digamos, para ser breves, que a la "reciprocidad graciosa" que sólo el placer con las mujeres sería capaz de proporcionar, según sus partidarios, sus adversarios oponen la "comunidad virtuosa" de la que el amor de los muchachos tendría el privilegio exclusivo. La demostración de Calicrátides consiste en primer lugar en criticar, como ilusoria, esa reciprocidad de placer que reivin-

54. ¿No vale más que una mujer desempeñe el papel del hombre "que ver a un hombro rebajarse hasta el punto de desempeñar el papel de una mujer"? (Ibid., 28.)

55. Caricles no utiliza él mismo esta palabra.

dica el amor de las mujeres como su rasgo específico, y en alzar frente a él, como única capaz de verdad, la relación virtuosa con los muchachos. Así de una vez, se verá impugnado el privilegio del placer recíproco atribuido a las relaciones femeninas y volteado el tema de que el amor de los muchachos es contra natura.

Contra las mujeres, Calicrátides vuelca con saña una serie de lugares comunes.56 Las mujeres, basta mirarlas de cerca, son "feas" intrínsecamente, "verdaderamente" (aléthós): su cuerpo es "poco gracioso" y su rostro ingrato como el de los monos. Para enmascarar esta realidad, necesitan tomarse mucho trabajo: maquillaje, aseo, peinado, joyas, adornos; se dan a sí mismas, para los espectadores, una belleza de apartencia que una mirada atenta basta para disipar. Y además tienen un gusto por los cultos secretos que les permite rodear de misterio sus depravaciones. Inútil recordar todos los temas satíricos de los que este pasaje, bastante chatamente, se hace eco. Encontraríamos muchos otros ejemplos, con argumentos vecinos, en los elogios de la pederastia. Así Aquiles Tacio, en Leucipe y Clitofonte, hace decir a uno de sus personajes, aficionado a los muchachos: "En una mujer todo es artificial, palabras y actitudes. Si una de ellas parece hermosa, es el resultado laboriosísimo de los ungüentos. Su belleza está hecha de mirra, de tintes para el pelo y de afeites. Si quitas a la mujer sus artificios, se parece al arrendajo de la fábula al que le han quitado sus plumas."57

El mundo de la mujer es engañoso porque es un mundo secreto. La separación social entre el grupo de los hombres y el de las mujeres, su modo de vida distinto, la repartición cuidadosa entre actividades femeninas y actividades masculinas, todo eso hizo mucho, verosímilmente, para marcar en la experiencia del hombre helénico esa aprensión de la mujer como un objeto misterioso y engañoso. Engaño posible sobre el cuerpo, que ocultan los aderezos y que corre el riesgo de decepcionar cuando se le descubre; se sospecha de pronto imperfecciones hábilmente disfrazadas; se teme algún defecto repugnante; el secreto y las particularidades del cuerpo femenino están cargados de poderes ambiguos. ¿Queréis, de-

56. ibid., 39-42.

57. Aquiles Tacio, Aventuras de Leucipe y Clitofonte, vi, 37.

cía Ovidio, desenamoraros de una pasión? Mirad un poco más de cerca el cuerpo de vuestra amante.ss Engaño también sobre las costumbres, con esa vida oculta que llevan las mujeres y que se cierra sobre inquietantes misterios. En la argumentación que el seudo-Luciano presta a Calicrátides, estos temas tienen una significación precisa; le permiten poner en tela de juicio el principio de la reciprocidad de los placeres en relación con las mujeres. ¿Cómo podría haber semejante reciprocidad si las mujeres son embusteras, si tienen su placer propio, si se entregan, sin que los hombres lo sepan, a secretos desenfrenos? ¿Cómo podría haber intercambio válido, si los placeres que su apariencia deja suponer no son sino promesas falsificadas? De tal suerte que la objeción que se hace habitualmente a la relación con los muchachos -que no es conforme a la naturaleza- puede aplicarse exactamente igual a las mujeres, y más gravemente aún, puesto que al querer erunascarar la verdad de lo que son, introducen voluntariamente la mentira. El argumento del maquillaje bien puede parecernos de poco peso en este debate de los dos amores; descansa, para los antiguos, en dos elementos serios: la aprensión que proviene del cuerpo femenino, y el principio filosófico y moral de que un placer no es legítimo sino a condición de que el objeto de que lo suscita sea real. En la argumentación pederasta, el placer con la mujer no puede encontrar una reciprocidad, pues se acompaña de demasiada falsedad.

El placer con los muchachos se coloca por el contrario bajo el signo de la verdad.59 La belleza del mozo es real, pues es sin apresto. Como hace decir Aquiles Tacio a uno de sus personajes: "La belleza de los muchachos no está impregnada de los perfumes de la mirra ni de olores engañosos y prestados, y el sudor de los muchachos huele mejor que toda la caja de ungüentos de una mujer."60 A las seducciones engañosas del tocador femenino, Calicrátides opone el cuadro del muchacho que no se preocupa de ningún apresto: temprano

58. Cf. Ovidio, Los remedios del amor, vv. 345-348, o también: "Te aconsejo mandar abrir todas las ventanas y en la claridad del día anotar todas las imperfecciones de su forma." Después del amor, "anotar en tu espíritu cada defecto de su cuerpo, y mantener tus ojos siempre fijos en sus imperfecciones" (411-418).

59. Seudo-Luciano, Los amores, 44-45.

60. Aquiles Tacio, Aventuras de Leucipe y Clitofotzte, ii, 37.

por la mañana salta del lecho, se lava con agua pura; no necesita espejo, no recurre al peine; se echa la clámide sobre los hombros; se apresura hacia la escuela; en la palestra, se ejercita con vigor, suda, toma un baño rápido, y una vez que ha escuchado las lecciones de sabiduría que le dan, se duerme rápidamente bajo el efecto de las buenas fatigas de la jornada.

De este muchacho sin engaños ¿cómo no desear compartir toda su vida?6-1 Quisiera uno "pasarse el tiempo sentado frente a este amigo", aprovechando el encanto de su conversación, y "compartiendo toda su actividad". Sabio placer que no duraría simplemente el tiempo fugitivo de la juventud; desde el momento que no toma como objeto la gracia física que se borra, puede durar toda la vida: vejez, enfermedad, muerte, incluso la tumba, todo puede ponerse en común; "el polvo de los huesos no estará separado". Era, con certeza, un tema habitual el de las amistades que se anudan a partir de los amores de juventud y que sostienen la vida hasta la muerte, con un largo afecto viril. Este pasaje del seudo-Luciano parece una variación sobre uno de los temas que se desarrollaban en el Banquete de Jenofonte; las ideas son las mismas, presentadas en un orden análogo, expresadas con palabras muy cercanas: placer de n-iirarse el uno al otro, conversación afectuosa, comunidad de sentimientos en el éxito o el fracaso, cuidados prodigados cuando uno de los dos cae enfermo: así el afecto puede reinar entre los dos amigos hasta el momento en que viene la hora de la vejeZ.62 El texto del seudo-Luciano insiste sobre todo en un punto importante, Se trata, en ese afecto que persiste después de la adolescencia, de la constitución de un lazo donde el papel del crasto y del erómeno no pueden ya distinguirse, ya que la igualdad es perfecta o la reversibilidad total. Así, dice Calicrátides, habría sucedido con Orestes y Pílades, a propósito de los cuales era tradicional preguntarse, como para Aquiles y Patrocio, quién era el amante y quién el amado. Pílades habría sido el amado, pero con la edad, y al llegar con ella el tiempo de la prueba -se trata para los dos amigos de decidir cuál de los dos se expondrá a la muerte- el amado se conduce como amante. Hay que ver en esto un modelo. Así, dice Calicrátides, es como debe trans-

61. Seudo-Luciano, Los amores, 46.
62. Jenofonte, Banquete, viii, 18.

formarse el amor abnegado y serio que se tiene a un muchacho (el famoso spoudaios eras); es preciso que pase a la forma viril (androusthat@ cuando llega el momento de la juventud por fin susceptible de razonar. En este afecto masculino, el que había sido amado "devuelve a su vez los amores", y eso hasta el punto de que se hace difícil saber "cuál de los dos es el erasto"; el afecto del que ama le es devuelto por el amado como una imagen reflejada en un espejo.63

La restitución por el amado del afecto que había recibido formó siempre parte de la ética pederasta, ya sea bajo la forma de la ayuda en la desgracia, de los cuidados durante la vejez, del compañerismo en el transcurso de la vida o del sacrificio imprevisto. Pero la insistencia del seudo-Luciano en señalar la igualdad de los dos amantes y el uso que hace de las palabras que caracterizan la reciprocidad conyugal parece marcar la preocupación de acomodar el amor masculino al modelo de la vida entre dos tal como era descrita y prescrita por el matrimonio. Después de haber detallado todo lo que hay de simple, de natural, de despojado de todo artificio, en el cuerpo de un joven, y por consiguiente después de haber fundado "en la verdad" el placer que es susceptible de proporcionar, el autor del texto hace consistir todo el lazo espiritual, no en la acción pedagógica, no en el efecto formador de ese enlace, sino en la exacta reciprocidad de un intercambio igual. Así como en este discurso de Calicrátides la descripción de los cuerpos masculino y femenino está fuertemente constrastada, así la ética de la vida entre dos parece en cambio poner en paralelo el afegto viril con el lazo conyugal.

Pero hay sin embargo una diferencia esencial. Es que si el amor de los muchachos se define como el único donde pueden ligarse virtud y placer, éste no es designado nunca como placer sexual. Encanto de ese cuerpo juvenil, sin afeites ni engaños, de esa vida regular y prudente, de las conversaciones amistosas, del afecto devuelto: cierto. Pero el texto lo precisa claramente: en su lecho, el muchacho está "sin compañero"; no mira a nadie cuando va camino de la escuela; por la noche, fatigado de su trabajo, se duerme en seguida. Y a los amantes de tales muchachos, Calicrátides les da un consejo formal: conservarse tan castos como Sócrates cuando re-

63. Seudo-Luciano, Los amores, 48.

posaba junto a Alcibiades, acercarse a ellos con temperancia (sóphronós), no malgastar un largo afecto por un flaco placer. Y es sin duda ésa la lección que se sacará, una vez terminado el debate, cuando, con solemnidad irónica, Licinos otorgue el premio: le corresponde al discurso que ha cantado el amor de los muchachos, en la medida en que éste es practicado por "filósofos" y en que se compromete a unos lazos de amistad "justos y sin mancha".

El debate entre Caricles y Calicrátides termina así con una "victoria" del amor de los muchachos. Victoria conforme a un esquema tradicional que reserva a los filósofos una pederastia donde se esquiva el placer físico. Victoria sin embargo que deja a todos no sólo el derecho sino el deber de casarse (según una fórmula que hemos encontrado en los estoicos: pantapasi gaméteon). Es ésta, en efecto, una conclusión sincrética, que superpone a la universalidad del matrimonio el privilegio de un amor de los muchachos reservado a aquellos que, siendo filósofos, son susceptibles de una "virtud acabada". Pero no hay que olvidar que este debate, cuyo carácter tradicional y retórico está marcado en el texto mismo, está engastado en otro diálogo: el de Licinos con Teomnesto que le interroga sobre cuál de los dos amores debe escoger, cuando se siente igualmente solicitado por el uno y el otro. Licinos acaba pues de referir a Teomnesto el "veredicto" que había dado a Caricles y a Calicrátides. Pero Teomnesto inmediatamente ironiza sobre lo que fue el punto esencial del debate y sobre la condición de la victoria del amor pederasta: éste vence porque va ligado a la filosofía, a la virtud y por lo tanto a la eliminación del placer físico. ¿Hay que creer que tal es realmente la manera en que se ama a los muchachos? Teomnesto no se indigna, como hacía Caricles, de la hipocresía de semejante discurso. Allí donde, para enlazar placer y virtud, los partidarios de los muchachos alegan la ausencia de todo acto sexual, hace resurgir como verdadera razón de ser de ese amor los contactos físicos, los besos, las caricias y el goce. No pueden hacernos creer, de todos modos, dice, que todo el placer de esa relación consista en mirarse a los ojos y encantarse con conversaciones mutuas. La vista sin duda es agradable, pero no es más que un primer momento. Después viene el tacto que invita a todo el cuerpo al goce. Luego el beso, que, tímido al principio, se vuelve pronto lleno de consen-

timiento. La mano mientras tanto, no está ociosa; corre bajo las ropas, aprieta un poco el pecho, baja a lo largo del vientre firme, alcanza "la flor de la pubertad", y finalmente pega en el blanco.64 Esta descripción no vale para Teomnesto, ni sin duda para el autor del texto, como el rechazo de una práctica inadmisible. Es el recordatorio de que es imposible mantener -salvo artificio teórico insostenible- las aphrodisia fuera del dominio del amor y de sus justificaciones. La ironía del seudo-Luciano no es una manera de condenar ese placer que puede encontrarse en los muchachos y que evoca sonriendo; es una objeción esencial al viejísimo argumento de la pederastia griega, que, para poder pensarla, formularla, ponerla en discurso y dar razón de ella, esquivaba la presencia manifiesta del placer físico. No dice que el amor de las mujeres sea mejor, pero muestra la debilidad esencial de un discurso sobre el amor que no dé lugar a las aphrodisia y a las relaciones que se anudan en ellas.

3. UNA NUEVA ER_TICA

En la época en que se comprueba que la reflexión sobre el amor de los muchachos manifiesta su esterilidad, se ve afirmarse algunos de los elementos de una nueva Erótica. No tiene su lugar privilegiado en los textos filosóficos y no es en el amor de los muchachos donde busca sus temas principales; se desarrolla a propósito de la relación entre hombre y mujer y se expresa en esos relatos novelescos de los que las aventuras de Quereas y Calirroe escritas por Caritón de Afrodisia, las de Leucipe y Clitofonte relatadas por Aquiles Tacio o las Etiópicas de Heliodoro son los principales ejemplos que nos quedan. Es cierto que sigue habiendo muchas incertidumbres a propósito de esta literatura: se refieren a las condiciones de su aparición y de su éxito, a la fecha de los textos y a su eventual significación alegórico y espiritual.65 Pero de cualquier manera puede señalarse la presencia, en estos lar-

64. Ibid., 53.
65. Cf. sobre este tema, M. Grant, The climax of Rome, pp. 117 ss., y Th.

Hágg, Narrative lechnique in ancient Greck romances.

gos relatos de inumerables peripecias, de algunos de los temas que marcarán más tarde la Erótica tanto religiosa como profana: la existencia de una relación "heterosexual" y marcada por un polo masculino y un polo femenino, la exigencia de una abstención que se amolda mucho más a la integridad virginal que al dominio político y viril de los deseos; finalmente el cumplimiento y la recompensa de esa pureza en una unión que tiene la forma y el valor de un matrimonio espiritual. En este sentido y cualquiera que haya podido ser la influencia del platonismo en esa Erótica está, como se ve, bien lejos de una Erótica que se refería esencialmente al amor temperante por los muchachos y a su acabamiento en la forma duradera de la amistad.

Sin duda el amor de los muchachos no está totalmente ausente de esta literatura novelesca. No sólo, por supuesto, ocupa un lugar importante en los relatos de Petronio o de Apuleyo, que dan fe de la frecuencia y la aceptación muy general de la práctica. Sino que está presente también en algunos de los relatos de virginidad, de noviazgos y de matrimonio. Así, en Leucipe y Clitofonte, dos personajes lo representan, y de manera enteramente positiva: Clinias, que trata de apartar a su propio amante del matrimonio, da sin embargo al héroe del relato excelentes consejos para progresar en el amor de las muchachas.66 En cuanto a Menelao, propone una feliz teoría del beso de los muchachos -ni refinado, ni blando, ni pecaminoso como el de las mujeres, un beso que no nace del arte sino de la naturaleza: néctar congelado y convertido en labio, eso es el beso simple de un muchacho en el gimnasio.67 Pero no son éstos sino temas episódicos y marginales; nunca es el amor de un muchacho objeto principal del relato. Todo el foco de la atención está centrado en torno a la relación de la muchacha y del muchacho. Esta relación se inaugura siempre con un golpe que los hiere a los dos y los deja enamorados el uno del otro con una vivacidad simétrica. Salvo en la novela de Caritón de Afrodisia, Quereas y Calirroe, ese amor no se traduce inmediatamente por su unión: la novela despliega la larga serie de las aventuras que separan a los dos jóvenes e impiden hasta el último momento el matrimonio y la

66. Aquiles Tacio, Aventuras de Leucipe y Clitofonte, i, 10.

67. Ibid., 37.

consumación de¡ placer.68 Esas aventuras son en lo posible simétricas; todo lo que sucede al uno tiene su réplica en las peripecias a que se ve sometido el otro, cosa que les permite mostrar un mismo valor, una misma resistencia, una misma fidelidad. Es que la significación principal de esas aventuras y su valor para llevar hasta el desenlace consisten en el hecho de que los dos personajes conservan en ellas de manera rigurosa una fidelidad sexual recíproca. Fidelidad en el caso en que los héroes están casados como lo están Quereas y Calirroe; virginidad en otros relatos donde las aventuras y las desdichas intervienen después del descubrimiento del amor y antes del matrimonio. Ahora bien, esa virginidad hay que comprender bien que no es una simple abstención consecutiva a un compromiso. Es una elección de vida que, en las Etiópi . cas, aparece incluso como anterior al amor: Cariclea, cuidadosamente educada por su padre adoptivo en la búsqueda del "mejor de los modos de vida", se negaba a enfrentar hasta la idea misma del matrimonio. El padre por lo demás se había quejado de ello, pues le había propuesto un pretendiente honorable: "Ni a fuerza de ternura, ni con promesas, ni recurriendo al razonamiento puedo persuadirla, pero lo que más me apena es que utiliza contra mí mis propias plumas; recurre a la gran práctica del razonamiento que yo le enseñé; ... pone por encima de todo la virginidad y la coloca en el rango de las cosas divinas."69 Simétricamente, Teágenes no había tenido nunca jamás ninguna relación con una mujer: "Las había rechazado a todas con horror, así como todo matrimonio y toda aventura amorosa de que pudiesen hablarle, hasta el día en que la belleza de Cariclea le había probado que no era tan insensible como pensaba, sino que hasta entonces no había encontrado a una mujer digna de ser amada.1170

Ya se ve: la virginidad no es simplemente una abstención previa a la práctica sexual. Es una elección, un estilo de vida, una forma elevada de existencia que el héroe escoge, en la ¡nquietud que tiene de sí mismo. Cuando las peripecias más extraordinarias separen a los dos héroes y los expongan a los

68. En Aventuras de Quereas y Calirroe la separación se produce irunediatamente después del matrimonio, pero los dos esposos, a través de sus aventuras, conservan su amor, su pureza y su fidelidad.

69. Heliodoro, Etiópicas, ii, 33.

70. Ibid., ni, 17.

peores peligros, el más grave será por supuesto toparse con el apetito sexual de los demás; y la prueba más alta del propio valor y de su amor recíproco será resistir a cualquier precio y salvar esa esencial virginidad. Esencial para la relación consigo mismo, esencial para la relación con el otro. Así se desarrolla la novela de Aquiles Tacio -una especie de odisea de la doble virginidad. Virginidad expuesta, asediada, sospechada, calumniada, salvaguardada-salvo un pequeño tropiezo honorable que se ha permitido Clitofonte- justificada y autentificada finalmente en una especie de ordalía divina que permite proclamar a propósito de la muchacha: se ha "conservado hasta este día tal como era cuando dejó su ciudad natal; es un mérito suyo haber permanecido virgen en medio de los piratas y haber resistido contra lo peor".[71] Y hablando de sí mismo, Clitofonte puede decir de manera simétrica: "Si existe una virginidad masculina, yo también la he conservado.1172

Pero si el amor y la abstención sexual vienena coincidir así a todo lo largo de la aventura, hay que comprender bien que no se trata simplemente de defenderse contra terceras personas. Esa preservación de la virginidad vale también en el interior de la relación de amor. Se reserva uno para el otro hasta el momento en que el amor y la virginidad encuentren su cumplimiento en el matrimonio. De suerte que la castidad preconyugal, que acerca en espíritu a los dos novios mientras están separados y sometidos a la prueba de los demás, los retiene contra ellos mismos y los hace abstenerse cuando se encuentran por fin reunidos después de cantidad de peripecias. Reunidos a solas en una caverna, abandonados a ellos mismos, Téagenes y Cariclea "se hartan de abrazos y besos sin constricción ni mesura. Olvidando todo lo demás, se estrecharon mucho tiempo como si no fuesen más que una persona, abandonándose hasta la saciedad a su amor siempre puro y virgen, mezclando el tibio correr de sus lágrimas y sin intercambiar más que castos besos. Cariclea, en efecto, cuando sentía a Teágenes un poco demasiado emocionado y viril, lo retenía recordándole sus juramentos, y a él no le costaba ningún trabajo dominarse y se constreñía fácilmente a la prudencia;

71. Aquiles Tacio, Aventuras de Leucipe y Clitofonte, viii, S.
72. Ibid., v, 20; cf. asimismo vi, 16.

pues si era presa del amor, no por ello dominaba menos sus sentidos.1173 Esa virginidad no debe pues comprenderse como una actitud que se opusiera a todas las relaciones sexuales, incluso si tienen lugar en el matrimonio. Es mucho más la prueba preparatoria a esa unión, el movimiento que conduce a ella y en el que ella encontrará su cumplimiento. Amor, virginidad y matrimonio forman un conjunto: los dos amantes tienen que preservar su integridad física, pero también su pureza de corazón hasta el momento de su unión, que debe comprenderse en el sentido físico pero también espiritual.

Así empieza a desarrollarse una Erótica diferente de la que había tomado su punto de partida en el amor de los muchachos, incluso si tanto en una como en otra la abstención de los placeres sexuales desempeña un papel importante: se organiza alrededor de la relación simétrica y recíproca del hombre y de la mujer, alrededor del alto valor atribuido a la virginidad y de la unión completa en que encuentra el modo de lograrse.

73. Hellodoro, Etiópicas, v, 4.

CONCLUSI_N

Toda una reflexión moral sobre la actividad sexual y sus placeres parece señalar, en los dos primeros siglos de nuestra era, cierto reforzamiento de los temas de austeridad. Algunos médicos se inquietan de los efectos de la práctica sexual, tienden a recomendar la abstención y declaran preferir la virginidad al uso de los placeres. Algunos filósofos condenan toda relación que pudiese tener lugar fuera del matrimonio y prescriben entre los esposos una fidelidad rigurosa y sin excepción. Finalmente, cierta descalificación doctrinal parece caer sobre el amor por los muchachos.

¿Hay que reconocer por ello, en el esquema que se constituye así, el esbozo de una moral futura, la que encontraremos en el cristianismo, cuando el acto sexual mismo sea considerado como un mal, cuando no se te conceda legitimidad sino en el interior del lazo conyugal, y cuando el amor de los muchachos sea condenado como cosa contra natura? ¿Hay que suponer que algunos, en el mundo grecorromano, presintieron ya este modelo de la austeridad sexual al que en las sociedades cristianas se le dará más tarde una armadura legal y un soporte institucional? Encontraríamos así, formulado por algunos filósofos austeros, aislados en medio de un mundo que parecía no serlo, el esbozo de otra moral, destinada, en los siglos siguientes, a tomar formas más constrictivas y una validez más general.

La cuestión es importante y se inscribe en una larga tradición. Desde el Renacimiento, ha trazado, lo mismo en el catolicismo que en el protestantismo, líneas divisorias relativamente similares: por un lado, los que estaban a favor de cierta moral antigua cercana al cristianismo (es la tesis de la Manuductio ad stoicam philosophiam de Justo Lipsio que C. Barth ha radicalizado haciendo de Epicteto un cristiano verdadero; es, más tardíamente, del lado católico, la tesis de J.-P. Camus y sobre todo del Epicteto cristiano de Jean-Marie de Bordeaux); por el otro, aquellos para quienes el estoicismo no era otra cosa que una filosofía virtuosa, sin duda, pero imborra-

blemente pagana (así Saumaise entre los protestantes, como Arnauld o Tillemont del lado de los católicos). La prenda no era sin embargo simplemente hacer pasar a ciertos filósofos antiguos de este lado de la fe cristiana o preservar a ésta de toda contaminación pagana; el problema era también determinar qué fundamentos dar a una moral cuyos elementos prescriptivos parecían, hasta cierto punto, comunes a la filosofía grecorromana y a la religión cristiana. El debate que se suscitó a fines del siglo xix no es tampoco ajeno a esta problemática, aun cuando interfiere con problemas de método histórico. Zahn, en su célebre Comunicado', no trataba de hacer de Epicteto un cristiano, sino de señalar en un pensamiento que se consideraba en general como estoico las marcas de un conocimiento del cristianismo y los rastros de su influencia. La obra de Bonhöffer, que le respondías trataba de establecer la unidad de un pensamiento sin que fuese necesario apelar, para explicar tal o cual de sus aspectos, a la disparidad de una acción exterior. Pero se trataba también de saber dónde buscar los fundamentos del imperativo moral, y si era posible separar del cristianismo cierto tipo de moral que durante mucho tiempo había ido asociada a él. Ahora bien, en todo este debate, parece claro que se admitieron, más o menos confusamente, tres presupuestos: según el primero, lo esencial de una moral debería buscarse en los elementos de código que puede comprender; según el segundo, la moral filosófica de la Antigüedad tardía se habría acercado al cristianismo por sus preceptos severos, en ruptura más o menos completa con la tradición anterior; finalmente, según el tercero, es en términos de elevación y de pureza como conviene comparar la moral cristiana con la que, en algunos filósofos de la Antigüedad, la habría preparado.

Apenas es posible sin embargo atenerse a esto. Ante todo hay que tener presente que los principios de la austeridad sexual no fueron definidos por primera vez en la filosofía de la época imperial. Hemos podido encontrar en el pensamiento griego del siglo iv formulaciones que eran apenas menos exigentes. Después de todo, ya lo hemos visto, el acto sexual parece haberse considerado desde hace mucho tiempo como

1. Th. Zahn,DerstoikerEpiktetundsein Verhültniszum Christentum, 1894.
2. A. Bonh¿jffer, Epiktei und das Neue Testament, 191 1.

peligroso, difícil de dominar y costoso; la medida exacta de su práctica posible y su inserción en un régimen atento habían sido requeridas desde hacía mucho tiempo. Platón, Isócrates, Aristóteles, cada uno a su manera y por razones diversas, recomendaban por lo menos ciertas formas de fidelidad conyugal. Y al amor de los muchachos podía atribuírsela el más alto valor, pero se le pedía también que practicase la abstención para que pudiese conservar el valor espiritual que se esperaba de él. Hacía pues mucho tiempo que la inquietud del cuerpo y de la salud, la relación con la mujer y con el matrimonio, la relación con los muchachos habían sido motivos para la elaboración de una moral rigurosa. Y en cierto modo, la austeridad sexual que encontramos en los filósofos de los primeros siglos de nuestra era arraiga en esta tradición antigua por lo menos tanto como anuncia una moral futura.

Con todo, sería inexacto no ver en estas reflexiones sobre el placer sexual más que el mantenimiento de una vieja tradición médica y filosófica. Es cierto que no debe desconocerse lo que pudo haber de continuidad, cuidadosamente mantenida, de reactivación voluntaria también en ese pensamiento de los primeros siglos, tan manifiestamente obsesionado por la cultura clásica. La filosofía y la moral helenísticas conocieron lo que Marrou llamaba "un largo verano". Pero esto no quita que sean sensibles varias modificaciones: impiden considerar la moral de Musonio o la de Plutarco como la simple acentuación de las lecciones de Jenofonte, de Platón, de Isócrates o de Aristóteles; impiden también considerar los consejos de Sorano o de Rufo de Éfeso como variaciones sobre los principios de Hipócrates o de Diocles.

Del lado de la Dietética y de la problematización de la salud, el cambio se señaló por una inquietud cada vez más intensa, una definición más extensa y más detallada de las correlaciones entre el acto sexual y el cuerpo, una atención más viva a la ambivalencia de sus efectos y a sus consecuencias perturbadoras. Y no es simplemente una mayor preocupación por el cuerpo; es también otra manera de enfocar la actividad sexual, y de temerla por el conjunto de sus parentescos con las enfermedades y el mal. Del lado de la mujer y de la problematización del matrimonio, la modificación consiste sobre todo en la valorización del lazo conyugal y de la relación dual que lo constituye; la justa conducta del marido, la mo-

confiar de ella, controlarla, localizarla, en. la medida de lo posible, en las puras relaciones de matrimonio -a reserva de cargarla, en esa relación conyugal, de significaciones más intensas. Problematización e inquietud corren parejas, cuestionamiento y vigilancia. Cierto estilo de conducta sexual queda propuesto así por todo este movimiento de la reflexión moral médica y filosófica; es diferente del que se había dibujado en el siglo iv; pero es diferente también del que encontraremos más tarde en el cristianismo. La actividad sexual en él se emparienta con el mal por su forma y sus efectos, pero no es en sí misma y sustancialmente un mal. Encuentra su cumplimiento natural y racional en el matrimonio pero éste no es, salvo excepción, la condición formal e indispensable para que deje de ser un mal. Encuentra difícilmente su lugar en el amor por los muchachos, pero éste no queda condenado por ello al concepto de lo contra natura.

Así, en el refinamiento de las artes de vivir y de la inquietud de uno mismo se dibujan algunos preceptos que parecen bastante cercanos a aquellos cuya formulación encontraremos en las morales ulteriores. Pero esta analogía no debe engañarnos. Esas morales definirán otras modalidades de la relación con uno mismo: una caracterización de la sustancia ética a partir de la finitud, de la caída y del mal; un modo de sometimiento en la forma de la obediencia a una ley general que es al mismo tiempo voluntad de un dios personal; un tipo de trabajo sobre uno mismo que implica desciframiento del alma y hermenéutica purificadora de los deseos; un modo de cumplimiento ético que tiende a la renuncia a uno mismo. Los elementos de código que conciernen a la economía de los placeres, la fidelidad conyugal, las relaciones entre hombres podrán perfectamente seguir siendo análogos. Corresponderán entonces a una ética profundamente retocada y a otra manera de constituirse uno mismo como sujeto moral de las propias conductas sexuales.

INDICE DE OBRAS CITADAS

AUTORES ANTIGUOS

AECIO

(Euvres, texto y trad. francesa de Ch. Daremberg y P-. Ruelle, París, 1879.

Cf. Rufo de Éfeso.

ANTILOS

Cf. Oribasio.
P. 97.
ANTIPATRO

En Estobeo, Florilegium, ed. A. Meinecke, Leipzig, 1860-1863 (t. ni, pp. 11-15).

P. 151.

APULEYO

Del dios de Sócrates, texto y trad. francesa de J. Beaujeu, Collection des Universités de France (CUF).
P. 44.
AQUILES TACIO

Las aventuras de Leucipe y Clitofonte, trad. francesa de P. Grima], París, Gallimard, La Pléiade, 1963.
PP. 9, 206-207, 212, 214.
ARETEO

Tratado de los signos, de las causas y de la cura de las enfermedades agudas y crónicas; texto en el Corpus medicorum graecorum, ii, Berlín, 1958; trad. francesa de L. Renaud, París, 1834.
PP. 105-107, 109, 114-115.
ARISTIDES
Elogio de Roma, texto en J.H. Oliver, The ruling power of the Roman Empire in the second century a.C through the Roman oration of Aelius Aristides, Filadelfia, 1953.
P. 85.
ARISTOTELES
Ética nicomaquea, texto y trad. inglesa de H. Rackham

(Loeb Classical Library); trad. francesa de R.A. Gauthier y J.-Y. Jolif, Lovaina-París, 1970.
Pp. 142, 148.
Política, texto y trad. inglesa de H. Rackham (Loeb Classical Library); trad. francesa de J. Tricot, París, 1982. Pp. 85, 142.
SEUDO-ARISTOTELES
Económica, texto y trad. francesa de A. Wartelle (CUF). Pp. 162-163, 166.
ARTEMII>ORO
Clave de los sueños, trad. francesa de A.-J. Festugiére, París, 1975; trad. inglesa de R.-J. White, New Haven, 1971. Pp. 7-37.
ATENEO
Cf. Oribasio.
Pp. 96-97, 118, 121-122, 126.
CARITON DE ALEJANDRIA
Aventuras de Quereas y Calirroe, texto y trad. francesa de G. Moliné (CUF).
Pp. 17, 213.
CELSO
De medicina, texto y trad. inglesa de W.G. Spencer (Loeb Classical Library); trad. francesa de A. Vedrenes, París, 1976.
Pp. 95, 98, 109, 117, 123-125, 127.

CICERON
Tusculanas, texto y trad. francesa de G. Fohien y J. Humbert (cuF).
P. 54.
CLEMENTE DE ALEJANDRIA
El pedagogo, texto y trad. francesa de M. Harl y D. Hicks (col. Sources Chrétiennes), París, 1960-1965.
P. 158.
Stromates, i, ii, texto y trad. francesa de C. Mondésert (col. Sources Chrétiennes), París, 1951-1954.
P. 165.

DIOCLES

Cf. Oribasio.
P. 130.
DI_GENES LAERCIO
Vida de los filósofos, texto y trad. inglesa de R.D. Hicks

(Loeb Classical Library); trad. francesa de R. Genaille, París, 1965.

Pp. 60, 144.
DI_N CASIO

Historia romana, texto y trad. inglesa de E. Cár-y (Loeb Classical Library).

P. 8 1.
DION DE PRUSA

Discursos, texto y trad. inglesa de J.W. Cohoon (Loeb Classical Library).

Pp. 39, 49, 87, 133, 155.
EPICTETO

Conversaciones, texto y trad. francesa de J. Souilhé (CUF). Pp. 46, 50, 55-57, 62-64, 66, 82, 88-89, 145, 147-148, 156, 159-160.

Maiiual, trad. francesa de É. Bréhier (en Les stoi'ciens, París, Gallimard, La Pléiade, París, 1962).
Pp. 56, 64, 156.
EPICURO

Cartas y máximas, texto y trad. francesa de M. Conche, Villiers-sur-Mer, 1977.

Pp. 44, 48.
ESTACIO

Silvas, texto y trad. francesa de H. Druon, París, 1878. P. 78.

FILODEMO

Peri parrhésias, texto establecido por A. Olivieri, Leipzig, 1914.

P. 5 1.
FRANCISCO DE SALES

Introducción a la vida devota, Buenos Aires, Guadalupe. P. 166.

GALENO
Cf. Oribasio.
Pp. 103, 110, 113, 117, 119-124.
De la utilidad de las partes, texto en las Opera omnia, ed. C.G. Kühn, reimpr. Hildesheim, 1964-1965, t. ii; trad. francesa de Ch. Daremberg en CEuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien, París, 1856; trad. inglesa de M.T-. May, Ithaca, 1968.
Pp. 99-102, 104, 121.

De los lugares afectados, texto en las Opera omnia, ed. C.G. Kühn, t. viii; trad. francesa de Ch. Daremberg, t. ii; trad. inglesa de R.E. Siegel, Basilea, 1976.
Pp. 103, 107-109, 111, 114, 128-130, 132.
Tratado de las pasiones del alma y de sus errores, texto en las Opera omnia, ed. C.G. Kühn; trad. francesa de R. Van der Helst, París, Delagrave, 1914.
Pp. 52, 55.

HELIODORO
Etiópicas, trad. francesa de P. Grimal, París, Gallimard, La Pléiade, 1963.
Pp. 213, 215.
HIEROCLES
En Estobco, Florilegium, ed. A. Meinecke, Leipzig (t. ni, pp. 7-11).
Pp. 140, 142, 145, 149.
JENOFONTE
El banquete, texto y trad. francesa de F. Ollier (cuF). P. 208.
Ciropedia, texto y trad. francesa de M. Bizos y É. Delebec-

que (CUF).
P. 42.
Económica, texto y trad. francesa de P. Chantraine (CUF). P. 49.
LUCIANO
Hermótimo, texto y trad. inglesa de K. Kilburn (Loeb Classical Library).
P. 49.
SEUDO-LUCIANO
Los amores, texto y trad. inglesa de M.D. MacLeod (Lc>eb Classical Library).
Pp. 195-21 1.
MARCO AURELIO
Pensamientos, texto y trad. francesa de A.-I. Trannoy (cuF). Pp. 46, 50, 56, 66, 88, 156.
MAXIMO DE TIRO
Disertaciones, texto y trad. latina, París, 1840.
P. 176.
MUSONIO RUFO
Reliquiae, texto establecido por 0. Hense, Leipzig, 1905. Pp. 45, SO, 140-141, 146, 149-151, 157-158, 160, 165, 167.

ORIBASIO

Collection des médecins latins et grecs, texto y trad. francesa de U.C. Bussemaker y Ch. Daremberg, París, 1851-1876. Cf. Antilos, Ateneo, Diocles, Galeno, Rufo de -Éfeso. OVIDIO

Arte de amar, texto y trad. francesa de H. Bornecque (cuF). P. 13 1.

Los remedios del amor, texto y trad. francesa de H. Bor-

necque (CUF).

PP. 131, 207.
PLATON

Alcibiades, texto y trad. francesa de M. Croiset (cuF). P. 43.

Apología de Sócrates, texto y trad. francesa de M. Croiset

(CUF).

Pp. 43, 63.
Leyes, texto y trad. francesa de É. des Places y A. Diés
(CUF).
PP. 49, I(>O, 153.

La república, texto y trad. francesa de É. Chambry (CUF). P. 16.

PLINIO EL JOVEN

Cartas, texto y trad. francesa de A.-M. Guillemin (CUF). Pp. 47, SO, 77, 150.

PLUTARCO

Adprincipem ineruditum, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. x (Loeb Classical Library). PP. 87, 89.
Animine an corporis affectiones sint peiores, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. vi (Loeb Classical Library).
P. 58.
Apophthegmata laconica, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. ni (Loeb Classical Library). P. 43.
Banquete de los siete sabios, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. ii (Loeb Classical Library). P. 170.
Cuestiones de mesa, texto y trad. francesa de F. Fuhrmann, CEuvres morales, t. IX (CUF).
P. 124.

De las virtudes de las mujeres, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. ni (Loeb Classical Library).
P. 169.
Del exilio, texto y trad. francesa de J. Han¡, CEuvres mora-
les, t. VIII (CUF).
P. 91.
De tuenda sanitate praecepta, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. ii (Loeb Classical Library).
Pp. 53, 94.
El demonio de Sócrates, texto y trad. francesa de J. Han¡, CEuvres morales, t. VIII (CUF).
P. 58.
Diálogo sobre el amor, texto y trad. francesa de R. Flaceliére, CEuvres morales, t. X (CUF).
Pp. 165, 177-194.
Historias de amor, texto y trad. francesa de R. Flaceliére, CEuvres morales, t. X (CUF).
P. 18 1.
Praecepta gerendae reipublicae, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. x (Loeb Classical Library). Pp. 85-86, 90.
Preceptos conyugales, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarch's Moralia, t. ii (Loeb Classical Library). PP. 152, 163, 168-169, 178, 193.
Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. i (Loeb Classical Library).
P. 15
Regum et imperatorum apophthegmata, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. ni (Loeb Classical Library).
P. 49.
Vida de Solón, texto y trad. francesa de R. Flacetiére, P-. Chambry y M. Juneaux (CUF).
Pp. 180, 192.
PORFIRIO
Vida de Pitágoras, texto y trad. francesa de P,. des Places
(CUF).
P. 60.

PROPERCIO

Elegías, texto y trad. francesa de D. Paganelli (cuF).
P. 131.
QUINTILIANO
De la institución oratoria, texto y trad. francesa de J. Cousin (cuF).
P. 175.
RUFO DE ÉFESO
Fragmentos, cf. Accio.
Pp.106, 110, 112-113, 127, 129-130.
Cf. Oribasio.
Pp. 112-113, 116-117, 123-125, 127-128.
SÉNECA
Cartas a Lucilio, texto y trad. francesa de F. Préchac y H. Noblot (CUF).
Pp. 15, 45, 48, 51, 53-56, 59-60, 65-66, 82, 84, 90-91, 160.
Consolación a Helvia, texto y trad. francesa de R. Waltz (CUF).
Pp. 59, 167.
Consolación a Marcia, texto y trad. francesa de R. Waltz (CUF).
P. 155.
De la brevedad de la vida, texto y trad. francesa de A. Bourgery (CUF).
Pp. 45, 65.
De la constancia delsabio, textoy trad. francesa de R. Waltz (CUF).
P. 48.
De la ira, texto y trad. francesa de A. Bourgery (CUF).
P. 50.
De la tranquilidad del alma, texto y trad. francesa de R. Waltz (CUF).
Pp. 45, 65, 90.
De la vida bienaventurada, texto y trad. francesa de A. Bourgery (CUF).
Pp. 45, 65.
De los dones, texto y trad. francesa de F. Préchac (CUF).
P. 84.
Fragmentos (ed. Haase).
P. 165.

SINESIO

De los sueños, en CEuvres, trad. francesa de H. Druon, París, 1878.
P. 9.
SORANO
Tratado de las enfermedades de las mujeres, texto en Corpus medicorum graecorum, t. iv, Leipzig, 1927; trad. francesa de F.J. Hergott, Nancy, 1895; trad. inglesa de 0. Temkin, Baltimore, 1956.
Pp. 108, 116, 118-120, 122, 126.

AUTORES MODERNOS

ALLBUT,C.

Greek medicine in Rome, Londres, 1921.
P. 94.
BABUT, D.
Plutarque et le stoi'cisme, París, PuF, 1969.
P. 170.
BEHR, C.A.
Aelius A ristides and « The sacred tales», Amsterdam, 1968. P. 8.
BETZ, H.D.
Plutarch's ethical writings and early Christian literatura, Leyden,1978.
P. 178.
BLOCH.R.
De pseudo-Luciani Amoribus, Argentorati, 1907.
Pp. 195, 197, 201.
BONHOFFER, A.
Epiktel und die Stoa, Stuttgart, 1890.
Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart, 1894.
Epiktet und das Neue Testament, Giessen, 191 1.
P. 217.
BOSWELL, J.
Christianity, social tolerance, and homosexuality, Chicago, 1980.
Pp. 72, 175.
BOWERSOCK, G. W.
Greek sophists in the Roman empire, Oxford, 1969.
P. 94.

BROUDEHOUX, J.-P.

Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie, París, Beauchesne,1970.

P. 70.
BUFFI£RE, F.

Éros adolescent. La pédérastie dans la Gréce antique, París, Les Belles Lettres, 1980.
P. 195.

CANGUILHEM, G.

Études d'histoire et de philosophie des sciences, París, Vrin, 1968.

P. 135.
CROOK, J.A.

Law and ¡¡fe of Rome, Londres, 1967.
P. 70.

FERGUSON, J.

Moral values in the ancient world, Londres, 1958.
P.79

FESTUGIPRE, A.-J.

Études de philosophie grecque, París, Vrin, 1971.
P. 44.

GAGÉ, J.

Les classes sociales dans I'Empire romain, París, Payot, 1964.

P. 80.
GRANT,M.

The climax of Rome. The final achievements of the ancient world, Londres, 1968.
P. 21 1.
GRILLI, A.

Il problema della vita contemplativo nello mondo grecoromano, Milán-Roma, 1953.
P. 48.
GRIMAL, P.

Sén¿que ou la conscience de lempire, París, 1978.
P. 53.

HADOT, 1.

Seneca und die griechisch-rómische Tradition der Seelenleitung, Berlín, 1969.

Pp. 49, 54.

HADOT, P.
Exercices spirituels et philosophie antique, París, 1981. P. 42.
HµGG, Th.
Narrative technique in ancient Greek romances. Siudies of Chariton, Xenophon Ephesius and Achilles Tatius, Estocolmo, 197 1.
P. 21 1.

HIJMANS, B.L.
Askésis: Notes on Epictetus'educational system, Utrecht, 1959.
P. 5 1.

KESSELS, A.H.M.
"Ancient Systems of Dream Classification", Mnemosyne, 4a. serie, núm. 22, 1969.
P. 12.

LIEBESCHT)TZ, J.H.
Continuity and change in Roman religion, Oxford, 1979. P. 5 1.

LUTZ, C.
«Musonius Rufus», Yale Classical Studies, t. x, 1947. P. 140.
MACMULLEN, R.
Roman social relations, 50 b.C. to a.D. 284, Londres-New Haven, 1974.
Pp. 81-82.

MESLIN, M.
L'homme romain, des origines au 1,1 si¿cle de notre ére: essai danthropologie.
P. 139.

NOONAN, J. T.
Contraception et mariage, évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne, trad. de M. Jossua, París, Éd. du Cerf,

1969.
P. 158.
PIGEAUD, J.
La maladie de I'áme; étude sur la relation de I'áme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, París, Les Belles Lettres, 1981.
P. 136.

POMEROY, S. B.

Goddesses, whores, wives and slaves. Women in classical antiquity, Nueva York, 1975.
Pp. 72-73.
PRAECHTER,K.

Hierokles der Stoiker, Leipzig, 1901.
PP. 197, 201.

ROSTOVTZEFF, M. 1.

The social and economical history of the Hellenistic world, reimpresión, Oxford, 1941.
P. 80.

ROUSSELLE, A.

Porneia. De la maitrise du corps á la privation sensorielle.
II'-IVE siécles de l'ére chrétienne, París, PUF, 1963.
Pp. 99, 122.

SANDBACH, F. H.

The stoics, Londres, 1975.
Pp. 51, 80.
SCARBOROUGH, J.

Roman medicine, lthaca, 1969.
P. 94.

SPANNEUT, M.

«Epiklet». en Reallexikon fürantike und Christentum, 1962. P. 47.

STARR, C. G.

The Roman Empire, Oxford, 1982.
P. 8 1.

SYME, R.

Roman papers, Oxford, 1979.
P. 82.

THESLEFF, H.

An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period (Humaniora, 24, 3, µbo, 1961).
P. 138.

The Pythagorean texts of the Hellenistic period (Acta Academiae Aboensis, ser. A, vol. 30, núm., l).
P. 138.

VATIN, C.

Recherches sur le mariage et la condition de la femme ma-

riée á I'époque hellénistique, París, De Boceard. 1970.
PP. 70-71, 74-75.

VEYNE, P.

«L'amour á Rome», Annales E.S.C, 1978, 1.
PP. 75, 175.

"L'homosexualité á Rome", L'Histoire, enero de 1981.
Pp. 26, 71-72.

VOELCKE, A.J.

Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque, daristote á Panétius, París, Vrin, 1969.
P. 40.

ZAHN, Th.

Der stoiker Epiktet und sein Verhültnis zum Christentum, Erlangen, 1894.

P. 217.

Después de la publicación del primer tomo de la Historia de la Sexualidad -dice Michel Foucault- ,recentré todo mi estudio en la genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo. Seguí una distribución cronológica simple: un primer volumen, El uso de los placeres, está consagrado a la forma en que la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos y los médicos, en la cultura griega clásica del siglo ¡v a.C.; La inquietud de sí está consagrado a esta problematización en los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de nuestra era; finalmente, Los testimonios de la came trata de la formación de la doctrina y de la pastoral de la carne. En cuanto a los documentos que habré de utilizar, en gran parte serán textos "prescriptivos"; por ello quiero decir textos que, sea cual fuere su forma (discurso, diálogo, tratado, compilación de preceptos, cartas, etc.), su objeto principal es proponer reglas de conducta. Sólo me dirigiré a los textos teóricos sobre la doctrina del placer o de las pasiones con el fin de hallar en ellos mayor claridad. El dominio que analizaré está constituido por textos que preteiiden dar reglas, opiniones, consejos para comportarse como se debe: textos "prácticos", que en sí mismos son objeto de "práctica" en la medida en que están hechos para ser leídos, aprendidos, meditados, utilizados, puestos a prueba y en que buscan constituir finalmente el armazón de la conducta diaria. Estos textos tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos; revelan en suma una función "eto-poética", para transponer una palabra que se encuentra en Plutarco@,.

'191o veintitino de espaíia editores,